PLATOS LEHRE VON INSTINKT UND GENIE.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT
HALLE-WITTENBERG

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

VORGELEGT VON

OTTOMAR WICHMANN
AUS DESSAU.

HALLE 1917
DR. FRITZ MAENNEL, BUCH- u. STEINDRUCKEREI.

Referent: Professor Dr. Paul Menzer.

Die Arbeit erscheint zugleich als Ergänzungsheft Nr. 40 der „Kantstudien“ (Verlag von Reuther & Reichard, Berlin).

Übersicht.

Seite

I. Teil. Platos Teleologie.

1. Der Begriff des Lebens und des Seelischen 5
   Gesetze. B. X. (S. 7)
   Sophist. (S. 17)
   Phädrus. (S. 19)
   Phädon. (S. 23)
2. Die Kausalität des Geistigen in Platos Naturerklärung . 24
   Phädon. (S. 25)
   Gesetze, Philebus, Politicus, Sophist (S. 28)
   Der Timäus. Nicht Mythus sondern δόξα. (S. 32)
   Das teleologische Prinzip als Grundlage. (S. 37)
   Der Weltbildner. (S. 44)
   Die Gestirngötter. (S. 48)
   Die übrigen Götter und Dämonen. (S. 49)
   Die Götter und Dämonen in Platos Naturerklärung und Psychologie. (S. 57)

II. Teil. Instinkt und Genie.

1. Göttliche Einwirkung als Erklärung der unbewußten Zweckmäßigkeit 62
   Der tierische Instinkt (Symposion). (S. 62)
   Mantik und Telestik. (S. 66)
2. Göttliche Wirksamkeit in der Kunst (Jon) 79
3. Göttliche Wirksamkeit bei den Staatsmännern (Menon) . . . 85
4. Göttliche Wirksamkeit in der Philosophie (Phädrus, Symposion, Staat VI) 92

Register:
1. Namenregister 107
2. Sachliches Register 107
3. Stellenverzeichnis 111

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41534918_0044

I. Teil.

Platos Teleologie.

1. Der Begriff des Lebens und des Seelischen.

Max Pohlenz hebt in seinem Werke: „Aus Platos Werdezeit“ (Berlin 1913), das irrationale Element, das in Platos Eroslehre liegt, hervor und kommt zu dem Satze (S. 387):

„Plato hat sogut wie Schopenhauer das Bedürfnis empfunden, sich alles Geschehen, alle Entwicklung in der Welt durch eine einheitliche Formel verständlich zu machen. Er findet sie in dem die ganze Erscheinungswelt durchziehenden Streben, die Gattung in sich zu verwirklichen und so am Ewigen, absolut Wertvollen teilzuhaben. Und dieses Streben ist der Eros.“

Gerade der Vergleich mit Schopenhauer reizt zum Widerspruch: nicht mit einer vereinheitlichenden Formel, sondern mit einer grundsätzlichen Unterscheidung tritt Plato an alles Geschehen und alle Entwicklung in der Welt heran, nämlich der Unterscheidung zwischen dem Geschehen, das nur durch eine geistige, bewußte Ursache erklärbar ist und dem rein materiellen Geschehen, eine Unterscheidung, die für Plato mit der zwischen Lebendigem und Totem zusammenfällt. Die Eroslehre andererseits muß im Zusammenhange betrachtet werden mit den Anschauungen, die Plato sonst über das irrationale Element im menschlichen Dasein äußert: Es liegt eine einheitliche Betrachtungsweise vor, die über die eigentliche Eroslehre hinaus das ganze Gebiet dessen umfaßt, worin Plato eine instinktive, d. h. unbewußt zweckmäßige Wirksamkeit wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt. Da es sich dabei um eine teleologische Erklärung handelt, soll in einem ersten Teile die platonische Teleologie entwickelt werden und zwar soll die Darstellung vom X. Buch der „Gesetze“ ihren Ausgang nehmen.

Zwei Zeitalter stehen sich in den Vertretern der dorischen Staaten auf der einen, dem Athener auf der andern Seite gegenüber: das Zeitalter gefestigter Glaubensüberlieferung und das Zeitalter bewußter, grundsätzlicher Kritik. Es handelt sich um die Gottesleugner und um die, welche falsche Lehren über Götter verbreiten. Der Kreter glaubt, sie seien leicht zu widerlegen (886): ist nicht Sonne, Erde und Sterne und der Lauf der Jahreszeiten weislich geordnet, glauben nicht Hellenen und Nichthellenen insgemein an das Dasein der Götter? Der Athener weiß jedoch, daß solch bloßer Hinweis hier nichts fruchtet: viel tiefer liegt der Atheismus begründet als in einer vergnügungssüchtigen Stimmung, die sich um die Götter nicht kümmern will. Es gibt eine Lehre, die sich als größte Weisheit gibt und doch schlimmste Verblendung ist: die Lehre, die alles Geistige dadurch beseitigt, daß sie es auf ein Stoffliches zurückführt. Alles Werden geht vor sich durch Natur, durch Zufall oder durch Kunst. Feuer, Erde, Wasser und Luft, so sagen sie (889 B), sind Erzeugnisse der Natur und des Zufalls und ebenso sind Sonne, Mond und Sterne aus jenen unbeseelten Kräften entstanden. So sei durch Mischung des Gegensätzlichen zufällig der Notwendigkeit zufolge das Weltgebäude und alles, was es enthält, entstanden, auch Tiere und Pflanzen: nicht durch Geisteskraft oder durch irgend einen Gott oder durch Kunst, sondern wie gesagt, natürlich und zufällig (*οὐ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διά τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην, ἀλλὰ ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ* 889 C). Die „Kunst" sei dann nachträglich hieraus entstanden, also vergänglich, weil aus vergänglichen Ursachen. Ihre Werke seien dann gewisse schattenbilderartige Spielereien, wie sie die Malerei und die Tonkunst hervorbringt. So hätten alle Erzeugnisse der Gesetzgebung — unter diesen die Götter und die Gerechtigkeit — ihren Ursprung in dieser nachträglich entstandenen Kunst und deren Setzungen seien nicht wahr.

Daß in dieser Darlegung das wichtigste Kennzeichen materialistischer Weltanschauung zum Ausdruck gebracht wird, ist offenbar. Dieses Kennzeichen ist nicht die mechanische Betrachtungsweise an sich, denn es gibt wohl kein philosophisches System, das diese nicht in irgend welcher Form anerkennte und berücksichtigte. Sondern es ist die unbedingte Verallgemeinerung dieser Betrachtungsweise, die als die einzig berechtigte hingestellt wird und infolgedessen den Anspruch erhebt, auch das Geistige auf ein Körperliches zurückzuführen. Dies ist der Sinn der Ausdrücke

φύσις und τύχη einerseits und τέχνη anderseits. Dabei ist „Zufall" zu verstehen als der Gegensatz zu jedem absichtlichen, mithin seelischen, Wirken überhaupt. Es fällt also Zufall und Naturnotwendigkeit zusammen, wie sich in der Zusammenstellung: κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης (889 C) besonders deutlich zeigt. Da bei der Entstehung durch φύσις und τύχη ausdrücklich alles Seelische ausgeschlossen wird (889 B), ergibt sich der Sinn der τέχνη als bewußte Ursächlichkeit überhaupt, wie ja (889 C) dafür auch νοῦς und θεός eintritt. Gelingt es den Materialisten, diese bewußte Ursächlichkeit auf Natur und Zufall zurückzuführen, so ist damit allerdings jede religiöse Weltanschauung widerlegt. Plato hat also den Materialismus in seinen Grundlagen klar erfaßt.

Dieser Kernpunkt des Materialismus also soll angegriffen und widerlegt werden: „daß Feuer, Wasser, Erde, Luft das Ursprüngliche von allem und als Wesensgrund (φύσις, leider im Deutschen nur durch das Wort „Natur" wiederzugeben) zu bezeichnen sind, die Seele etwas nachträglich daraus Entstandenes." So wird der Satz noch einmal formuliert (891 C) und angekündigt, seine Vertreter sollten eines logischen Fehlers überführt werden (891 D). Es wird angekündigt, sie befänden sich im Irrtum über das Wesen, die Wirksamkeit und das Werden der Seele: d. h. der Begriff der Seele sei derart, daß man ihn von einer materiellen Ursache garnicht ableiten könne, ohne sich selbst zu widersprechen. So wird mit mutiger Klarheit die Aufgabe gestellt: die Ableitung alles Geistigen (— Verstand, Fürsorge, Meinung, Kunst, Gesetz —) aus dem Körperlichen (— Hartes, Weiches, Schweres, Leichtes —) soll als unmöglich nachgewiesen werden (891 E – 892 B).

Diese Beweisführung beginnt nun mit der Aufzählung von Bewegungsarten und zwar werden diese in dreifacher Weise eingeteilt. Zunächst wird unterschieden zwischen 1. der drehenden Bewegung am Ort, 2. der einfach sich fortbewegenden, 3. der rollend sich fortbewegenden. Eine zweite Unterscheidung zieht dann die Veränderungen einer sinnlichen Erscheinungsform durch Mischung und Zertrennung in Betracht, und zwar ergeben sich, wenn dabei die Erscheinungsform erhalten bleibt, als weitere Bewegungsarten: 4. Zunahme und 5. Abnahme, erhält sich aber die Erscheinungsform (ἕξις) nicht, ergeben sich 6. ihr Untergang durch Zunahme, 7. durch Abnahme. Dazu kommt dann noch 8. das Werden. Endlich abschließend als dritte Unterscheidung die, um derentwillen die

ganze bisherige Betrachtung stattgefunden hat. Sie führt zu der 9. und 10. Bewegung:

894 B: „Es soll ... unter allen Bewegungen die eine ... die sein, die anderes zu bewegen vermag, sich selbst aber nicht, die andere, die sich selbst sowohl wie anderes zu bewegen vermag in Mischung und Trennung, Zunahme und dem Gegenteil, Werden und Vergehen."

Von dieser letzten Einteilung wird also ausdrücklich gesagt daß sie über all den vorher aufgeführten Bewegungsarten steht und sie umfaßt, also ein ganz selbständiges Einteilungsprinzip bedeutet. Man ist demgemäß erstaunt, weshalb denn die sonstigen Einteilungsarten überhaupt angeführt sind, da sich auch später zeigt, daß nur die letzte Einteilungsart zu der Bestimmung über das Wesen der Seele führt, die gesucht wird. Der Zweck kann nur sein, den Leser zu einer möglichst reinen Auffassung des Begriffs der Bewegung zu bringen, was für die folgenden Bestimmungen über die Ursachen einer Bewegung sehr nötig ist. Außerdem ist offenbar, daß die Bewegungsarten 4—8 die Aufmerksamkeit darauf lenken, wie überhaupt eine Erfahrung von physischen Vorgängen zustande kommt, was ebenfalls für die folgende Betrachtung sehr wichtig ist. Endlich gibt die Darlegung über das Wesen des Werdens (8. Bewegung) zugleich die Grundlage dafür ab, wie man sich die Einwirkung von etwas Geistigem auf etwas Körperhaftes zu denken hat.[1])

---

[1]) Die Darstellung C. Ritters (Platos Gesetze, Leipzig 1896, S. 297 ff.), dessen Auffassung ich auch bei der Einteilung der Bewegungsarten gefolgt bin, betont, daß hier mit der *ἀρχή* schon auf die *ψυχή* hingewiesen wird. Daß jedoch mit der *ἀρχή* schon die *ψυχή* gemeint sei, ist weniger einleuchtend. Die Stelle lautet (894 A): *γίγνεται δὴ πάντων γένεσις, ἡνίκ' ἄν τί πάθος ᾖ; δῆλον ὡς ὁπόταν ἀρχὴ λαβοῦσα αὔξην εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετάβασιν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον, καὶ μέχρι τριῶν ἐλθοῦσα αἰσθησιν σχῇ τοῖς αἰσθανομένοις. μεταβάλλον μὲν οὖν οὕτω καὶ μετακινούμενον γίγνεται πᾶν.* — Plato sagt also ausdrücklich, daß er über das Wesen des Werdens ganz allgemein Angaben machen will (*γίγνεται ... πάντων γένεσις* und nachher zusammenfassend: *οὕτω ... γίγνεται πᾶν*!) Genau so hat er vorher und nachher über das Wachstum und Schwinden der „Form der sinnlichen Erscheinung" überhaupt gesprochen, wie Ritter selbst überzeugend dartut (S. 302). Schon an sich durch die Stellung des Satzes über die *ἀρχή* (— *ἕξις* tritt vorher und nachher im engsten Zusammenhange auf —) läßt sich erwarten, und Plato sagt es außerdem ausdrücklich, daß hier die Rede ist von dem Wesen der *ἀρχή* der „Form einer jeden sinnlichen Erscheinung". Vorbereitend wird also das Wesen der *ἀρχή* überhaupt auseinandergesetzt, um nachher eine Grundlage für die Bestimmung der Seele

Die Eigenbewegung, heißt es nun weiter (894 E), muß unter allen Umständen die ursprünglichste Bewegung sein. Die Ausführung 894 E—895 zeigt, daß das eben einfach ihr Begriff fordert. Die Vorstellung von etwas Bewegtem, das die Ursache seiner Bewegung außer sich hat, fordert unter allen Umständen, daß man zu einer anderen Ursache zurückgeht, und wenn man diesen Begriff der von etwas anderem gewirkten Bewegung beibehält, so kann man bis ins tausendste Glied zurückgehen und wird doch

---

als *ἀρχὴ κινήσεως* zu haben. Von [der Seele selbst ist hier noch garnicht die Rede. Wie gezwungen Ritters Erklärung ist, zeigt sich abgesehen davon, daß er später (S. 304, zu 896 B) dem Plato Ungenauigkeit vorwerfen muß, darin, daß er als erste und zweite Bewegung die psychische Bewegung (Willensentschluß) und die Körperbewegung (z. B. Vorstrecken des Armes) eingeführt hat und nun, um zu drei Bewegungen zu kommen (*μέχρι τριῶν*), das Zusammentreffen des Armes mit dem Körper eines andern annimmt: dies erst biete wirklich zur *αἴσθησις* Anlaß. — Das ist ganz künstlich. Man kann doch die Bewegung des Armes sehen, und auch dadurch bietet der bewegte Arm „eine Wahrnehmung dem wahrnehmenden Wesen". — Auch sprachlich bleiben dann noch Schwierigkeiten, z. B. daß es nach Aufzählung der drei Bewegungen heißt ‚*καὶ μέχρι τριῶν*' d. h. „und bis an drei (Bewegungen) gekommen . . ." Vorher ist aber schon gesagt, daß sie „in" oder durch die 3 Stufen gegangen ist (*εἰς τὴν δευτέραν , . . εἰς τὴν πλησίον*).

Die ganze Schwierigkeit hängt an dem *μέχρι τριῶν*. Dafür schreibe ich *μέχρι οὗ ἂν* (*MEXPIΩN* für *MEXPITPIΩN*). Daß nach dem *XPI* ein *TPI* leicht eingefügt werden und dann bei der Schwierigkeit der Stelle und nach dem ‚*δευτέραν*' leicht festgehalten werden konnte, ist klar. Dann lautet die Stelle: „Alles Werden besteht darin (das „Werden" von allem „wird"), . . . wenn ein Prinzip Wachstum annimmt (1. Übergang = *μετάβασις*.), dann in den zweiten Übergang kommt und von diesem in den nächsten und dann bis zu so vielen, wieweit es kommen muß, um Wahrnehmung dem Wahrnehmenden zu bieten" [wörtlich: „wieweit gekommen sie Wahrnehmung bietet." *μέχρι οὗ ἂν ἐλθοῦσα = μέχρι τούτων, οὗ ἂν ἐλθοῦσα*, wie sich *μέχρι οὗ* auch sonst häufig findet. — Der Konjunktiv ‚*σχῇ*' steht noch unter der Nachwirkung des *ἄν* in *ὁπόταν*, von dem das vorausgehende ‚*ἔλθῃ*' ebenfalls weit getrennt ist. Außerdem steht der ganze Satz unter dem Einfluß des *ἄν* in der vorausgehenden Frage; ... *ἦνίκ' ἄν τί πάθος ᾖ*; Zu der Partizipial-Konstruktion des hypothetischen Relativsatzes ‚*μέχρι οὗ ἂν ἐλθοῦσα*' vgl. Kühner (Ausführl. Gramm. II, 2, S. 420—421), der ein ganz ähnliches Beispiel aus Plato anführt (Theät. 202 D)]. Eine durchaus zutreffende Erklärung des Werdens überhaupt ist damit gegeben, z. B. das Entstehen eines Kristalls: Das „Prinzip" ist der Inbegriff der Voraussetzungen für einen solchen physischen Vorgang oder eine besondere Voraussetzung, etwa beim Wasser der Kältegrad 0. Auch so gilt, was Ritter für die *ἀρχή* fordert (S. 297): „daß sie nicht sinnlich wahrnehmbar ist (sondern nur ein *νοητόν*, aus ihren Wirkungen als deren Ursache zu erschließen). Dies Prinzip muß dann „Wachstum annehmen", d. h. es muß ein Augenblick sein, in dem diese Ursache

immer noch keinen wirklichen Anfang finden. Also fordert dieser Begriff eine Ausgangsbewegung, die ihre Ursache nicht mehr außer sich hat, sondern die „sich selbst bewegt". Stellt man also die beiden Bewegungsarten einander gegenüber, so muß die Selbstbewegung im Gegensatz zu der anderen immer das Ursprüngliche sein, da der Begriff der letzteren eben ausschließt, daß sie selbst etwas Ursprüngliches ist. Ebenso verlangt die Annahme eines ursprünglichen Fehlens jeder Bewegung die Setzung einer Eigenbewegung als erster Ursache aller jetzt vorhandenen Bewegung.

All das sind eigentlich analytische Sätze. Wenn man derartige Begriffe wie die Eigenbewegung aufstellt, so kann man die daraus folgenden, eigentlich schon im Begriffe gegebenen Bestimmungen über ihr Verhältnis zu einer als von einem andern verursacht aufgefaßten Bewegung nach Belieben ableiten, ohne damit für die Erfahrung irgend einen greifbaren Nutzen zu gewinnen. Nun aber geht Plato zu dem Nachweis über, daß diese Begriffe einen wichtigen Bestandteil der allgemeinen Erfahrung bilden, und daß die Folgerungen, die diesen Begriffen anhaften, auch auf diese Erfahrung angewandt werden müssen. Das geschieht folgendermaßen: Der Athener fragt (895 C):

‚Wenn wir diese (Selbstbewegung) sich vollziehen sehen in erdigem, wässrigem oder feurigem Stoffe, geschieden oder gemischt, wie bezeichnen wir den Vorgang in solchem Stoffe?'

Kl. ‚Fragst du mich etwa, ob wir es als lebend bezeichnen würden, wenn es sich selbst bewegt?'

Ath. ‚Jawohl.'

Kl. ‚Als lebend also, ganz natürlich!'

Plato hat in eine kurze Wechselrede eine grundlegende philosophische Erkenntnis zusammengedrängt: Daß nämlich die vorher entwickelten, abstrakten Begriffe der abgeleiteten und Selbst-

---

zum ersten Male tatsächlich körperliche Wirkung ausübt, die unendlich gering zu denken ist. Nun beginnt die *μετάβασις*, ein Übergang zur nächsten Wirkung, die aber immer noch unendlich gering zu denken ist, dann zur dritten und so im Zusammenhang fort, bis die Grenze der Wahrnehmbarkeit erreicht ist. — Diese Darlegung des Werdens ganz allgemein gilt natürlich auch auf die Bewegung, als deren Ursache wir etwas Geistiges, z. B. den Willensentschluß, setzen; denn auch hier muß die Steigerung der Wirkung einer sinnlich nicht wahrnehmbaren Ursache von 0 bis zur Wahrnehmbarkeit eintreten. So schließt sich der Satz ungezwungen in den Zusammenhang; er handelt nicht von der Wirkung der *ψυχή*, aber er bereitet die Ausführungen darüber vor.

bewegung einen wichtigen Bestandteil aller Erfahrung bilden, daß sie, wenn auch unbewußt, stets angewandt werden, wenn wir einen Gegenstand — aus Wasser, Erde oder Feuer — als lebendig bezeichnen. Die zögernde Gegenfrage des Kleinias zeigt, daß ihm seine Antwort einfältig vorkommt, weil sie so selbstverständlich ist. Gerade diese Selbstverständlichkeit aber will Plato uns deutlich machen.

Man kann den Versuch, den Plato hier macht, jederzeit wiederholen: die naive Antwort auf die Frage: was ist lebendig? lautet: was sich selbst bewegt. Damit scheint freilich wenig gewonnen, denn es kommt eben darauf an, ob eine solche Bestimmung nicht durch eine mangelhafte Beobachtung verursacht ist, ob nicht eine Täuschung durch den Sinnenschein vorliegt. Aber auch der wissenschaftlich Geschulte wird, wenn er z. B. durchs Mikroskop beobachtet, vor sich selbst als Kennzeichen eines Lebendigen angeben, daß es „sich selbst bewegt". Erkennt er eine Wirkung als von etwas Fremdem verursacht — etwa eine Strömung unter dem Deckgläschen — so deutet diese Bewegung an sich nicht mehr auf etwas Lebendiges hin: damit, daß die Bewegung aus einer fremden Ursache abgeleitet wird, ist sie als Kennzeichen des Lebens ausgeschaltet. Der Forscher mag den Begriff der Selbstbewegung für unmöglich erklären, er mag seine Realität leugnen z. B. dadurch, daß er sagt, alle Lebenserscheinung läßt sich mechanisch erklären. Darum wendet er aber bei der Beobachtung diesen Begriff doch immer noch an. Er unterscheidet immer noch genau zwischen Lebendigem und Totem und Kennzeichen der Lebendigen ist für ihn wie für jeden andern: daß es „sich selbst bewegt". Freilich bedarf dieser Begriff der Selbstbewegung noch einer genaueren Kritik. Diese Kritik selbst findet sich hier bei Plato zwar nicht, wir müssen aber, um Platos Beweisgang gerecht zu werden, uns klar machen, welche Konsequenzen die von ihm aufgestellten Begriffe bei kritischer Betrachtung haben.

Der oberste Grundsatz, mit dem wir an die mechanische Naturerklärung herangehen, besteht darin, daß jede Art von Bewegung auf eine natürliche Ursache muß zurückgeführt werden können. Da nun danach jede Bewegung eines Körpers sich aus seiner Wechselbeziehung zu allen anderen Körpern restlos ergeben muß, steht der Begriff der Selbstbewegung im Gegensatz zu dem obersten Grundsatz der mechanischen Naturbetrachtung und somit

zu der Gesamtheit aller Naturgesetze überhaupt. Er steht also im Gegensatz zur Naturgesetzlichkeit, er ist nach Naturgesetzen unmöglich, er negiert sie. So ist die ursprünglichste Bestimmung des Lebendigen eine rein negative: lebendig ist das, was der Naturnotwendigkeit in seiner Bewegung widerspricht. Der Anhänger der Naturnotwendigkeit wird freilich einwenden: deshalb ist das Leben eben unmöglich, und dem ist zu erwidern: allerdings, aber mit der Einschränkung: nach Naturgesetzen. Der Begriff der Naturnotwendigkeit ist ja nun zwar freilich a priori gewiß, d. h. er bildet die Voraussetzung aller Erfahrung. Da nun das Leben ihre Negierung bedeutet, so ist klar, daß niemals das Leben eine natürliche Erklärung finden kann. Ob freilich in den Dingen, soweit man von den Bedingungen des menschlichen Erkenntnisvermögens absieht, nicht doch eine solche Kausalität, wie sie der Begriff des Lebens fordert, möglich ist, ist damit noch nicht ausgemacht.

Der Begriff „Leben" hat zum Kennzeichen eine Bewegung die der Naturnotwendigkeit widerspricht. Diese Bewegung muß doch aber durch irgend etwas bestimmt sein, sonst könnte sie gar nicht Gegenstand einer Erfahrung werden. D. h. wir können zwar eine Bewegung wahrnehmen, die ohne Ursache zu sein scheint, von der wir zunächst keiner Ursache gewahr werden. Bleibt aber nur diese rein negative Bestimmung der Bewegung, so ist eine Forderung der Urteilskraft, nach der Ursache zu suchen und vorher die Erfahrung als unvollständig anzusehen. Ehe nicht diese Bewegung eine anderweitige Bestimmung findet, kann sie gar nicht die Naturnotwendigkeit negieren, da diese den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt und die Urteilskraft verlangen würde, eben weil noch keine natürliche Ursache gefunden ist, nach einer solchen zu suchen. Diese anderweitige Bestimmung darf nun aber nicht „natürlich" sein, denn dann würde der Vorgang nicht mehr unter den Begriff „Leben" fallen. So folgt, daß diese Bestimmung geistiger Art sein muß und demnach fordert eine sich selbst bewegende Bewegung eine weitere Bestimmung geistiger Art. Dies kann nur dadurch geschehen, daß die fragliche Bewegung so erfolgt, wie ein Begriff es vorschreiben würde, was sich darin zeigt, daß sie zweckmäßig ist. „Zwecke" aber „gibt es nirgends anders, als wo ein überlegendes Wesen sie seinem Wirken und Gestalten setzt" (Const. Ritter, N. Unters. VI, S. 281). So folgt aus der „sich selbst bewegenden,

Bewegung" die Forderung der Beseeltheit. Umgekehrt kann Beseeltheit nur an einer sich selbst bewegenden Bewegung, die mithin der Naturnotwendigkeit widerspricht, wahrgenommen werden, denn jede natürlich erklärbare Bewegung hat ihre vollauf genügende Bestimmung eben dadurch schon gewonnen. Diese zweite notwendige Bestimmung führt Plato ein mit der weiteren Frage (895 C):

„Weiter! Wenn wir an irgend etwas Beseeltheit wahrnehmen, müssen wir von dem etwas anderes feststellen, als eben dies selbe, daß es lebt?"

„Nichts anderes."

Hier ist *ψυχή* als „Beseeltheit" wiedergegeben; doch gilt natürlich für Plato durchaus der Satz Const. Ritters, den ich oben anführte (vgl. z. B. Phil. 30 C: *Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην*). Oben (892 A-B) wurden als Bestimmungen der Seele (*τὰ ψυχῆς συγγενῆ*) im Gegensatz zu denen, die dem Körper zukommen, genannt: Meinung, Fürsorge, Verstand, Kunst, Gesetz. So ist also „Seele" aufzufassen als das Subjekt alles Geistigen, wie v. Arnim (Kultur der Gegenw., I, 5. Die europ. Philosophie des Altertums, S. 154) formuliert: „Das Seelische[1])

[1]) E. Rohde spricht (Psyche II, 2 S. 140) von einer verschiedenen Bedeutung des Wortes *ψυχή*: „Die Lebenskraft, die Kraft, sich selbst und anderes, das für sich allein starr und regungslos wäre, zu bewegen, ist allem Dasein verschmolzen; wo sie, im geschlossenen Einzelwesen sich am kenntlichsten darstellt, ist sie, was diese (ionischen) Philosophen „Psyche" nennen. So aufgefaßt ist die Psyche etwas ganz anderes als jene Psyche des Volksglaubens, die den Lebensäußerungen ihres Leibes wie ein Fremdes müßig zusieht, und auf sich selbst konzentriert ihr verborgenes Einzelleben führt." — Dieser Unterschied der Bedeutung des Wortes Psyche ist offenbar. Es muß doch aber ein Grund sein für diese gleiche Bezeichnung des Verschiedenen und in diesem Grunde muß die innerste Bedeutung des Wortes *ψυχή* liegen. Ich glaube nun, dieser Grundbedeutung liegt in v. Arnims oben zitierten Worten: das Geistige als Subjekt. Dies ist uns zunächst bewußt durch die Bewußtseinselemente, die wir nicht als zur Natur, sondern zu unserm Ich gehörig auffassen. Aus der Idee des mehr oder minder verselbständigten Ich entsteht der Begriff des Geistigen als Subjekt, der Seele in uns und anderen Menschen. Wenn wir nun aber in der Natur zweckmäßige Handlungen wahrnehmen, so schließen wir auch dort auf ein Geistiges als Subjekt = *ψυχή*, nur daß hier der Begriff viel abstrakter bleibt und sich zur „Beseeltheit" verflüchtigt. Daß aber auch hier die entgegengesetzte Entwicklung möglich ist, zeigt Th. Gomperz (Gr. D. I, S. 13—14): daß sich nämlich aus solchen „Beseeltheiten" Geister und Dämonen entwickeln.

Damit fällt auch der Vorwurf hin, den man Plato besonders beim Phädon gemacht hat: seine Philosophie lasse sich täuschen durch den griechischen

ist das Geistige als Subjekt, wie die Ideen das Geistige als Objekt". Es bedeutet demnach der Satz; „wenn wir an irgend etwas Beseeltheit wahrnehmen (*ὁπόταν ψυχὴν ἔν τισιν ὁρῶμεν*)": wenn wir an irgend einem Vorgang Beobachtungen machen, die auf etwas Geistiges als Urheber schließen lassen, dann nennen wir das ebenfalls Leben. Da also „Seele" und „sich selbst bewegende Bewegung" das ausmachen, was einen Vorgang als lebendig kennzeichnet, so sind sie einander genau entsprechend. Diese genaue Bedingtheit wird in eindringlichster, sogar noch durch ein Beispiel erläuterter Weise festgelegt (896 A): „Die

---

Sprachausdruck: er nehme das, was in der griechischen Sprache zufällig gleiche Bezeichnung habe, als wirklich gleich. Schon Const. Ritter (N. Unters. III, 101) weist das im allgemeinen zurück. Zum Phädon äußert nun G. Schneider (D. platon. Metaphysik, S. 62); „Mit dem Begriff Seele verbindet sich nach allgemeinem griechischen Sprachgebrauche der Begriff Leben. Diese nach dem griechischen Sprachbewußtsein notwendige Verbindung der beiden Begriffe erscheint ihm überhaupt als eine Denknotwendigkeit" (vgl. S. 64: „so legt Plato dem allgemeinen Sprachbewußtsein seines Volkes geradezu absolute Wahrheit bei"; noch krasser in „Die Weltansch. Platos" S. 107). Darauf ist zu antworten: da alles Seelische sich nur an einer objektiven Zweckmäßigkeit, also an einem Organismus, in der Erfahrung zeigen kann, da ferner das „Leben" sich begrifflich zurückführen läßt auf eine Kausalität aus Begriffen, ist diese Verbindung der Begriffe eine Denknotwendigkeit, die in der griechischen Sprache in dem gemeinsamen Worte *ψυχή* ihren Ausdruck gefunden hat. Da Plato, wie sich in den Gesetzen und anderwärts zeigt, sich dieser logischen Beziehungen genau bewußt ist (vgl. C. Ritter, N. U. III, S. 127—128), so hat er vielmehr die Philosophie, die in dem hellenischen Sprachbewußtsein schon vorhanden war, entwickelt und nutzbar gemacht. So kann ich auch Windelband nicht zustimmen, wenn er sagt (Plato S. 131); „Philosophie und Dogma reden von der *ψυχή*, aber eigentlich . . . von ganz verschiedenen Dingen: die eine von den Ursachen der zweckmäßigen Erscheinungen des Lebens in der ganzen Weite der Welt — das andere von der Menschenseele und ihrem Bangen um das ewige Heil. Und diese beiden Bedeutungen des Worts läßt Plato . . . unmerklich in einander übergehen . . ." Ich sehe hier insofern keinen Widerspruch, als wir — oder wenigstens Plato — die belebte Natur nach Analogie unseres Ich beurteilt, und insofern den Begriff des Seelischen — des Geistigen als Subjekts — aus unserem Innern in die Natur hinausverlegt. Bei dieser Auffassung ist der Begriff der Seele durchaus nicht so vieldeutig bei Plato wie Leißner (Die platonische Lehre v. d. Seelenteilen, Nördl. 1909, S. 11) annimmt, der zu dem Satze kommt, „das Wesen der Seele sei nirgends scharf erfaßt". Ich finde, dies ist schärfer erfaßt und behandelt als bei manchem andern: beim Blick nach innen der Mikrokosmos unseres Ich, nur in symbolischer Weise darstellbar, beim Blick nach außen das abstrakte Subjekt des Zweckmäßigkeitsprinzips, nach Analogie der Ursächlichkeit unseres Ich vorgestellt. In beiden Fällen ist das Geistige als Subjekt = *ψυχή*.

Selbstbewegung hat als begriffliche Bestimmung dieselbe Wesenheit, der wir allgemein die Bezeichnung „Seele" beilegen." Daher gelten dann auch alle Bestimmungen, die vorher von der „sich selbst bewegenden Bewegung" ausgesagt wurden, auch für die Seele. Damit ist dann also die Ableitung des Geistigen aus dem Materiellen widerlegt. Wie es unmöglich ist, die Bewegung, deren Ursache in ihr selbst liegt, aus einer anderen abzuleiten, so ist es auch bewiesen, daß die Seele, die sich an einer solchen Bewegung offenbart, „dasselbe ist wie das ursprüngliche Werden und Bewegen vom Seienden, Gewordenen und Zukünftigen, da sie ja als die Ursache jeglicher Veränderung und Bewegung für alles sich erwies" (896 A), während die Bewegung, deren Kausalität außerhalb liegt und niemals in ihr selbst, so groß man auch die Kette der Kausalverknüpfungen nehmen mag, immer als ein Abgeleitetes sich herausstellt. „So hätten wir uns also richtig, treffend, in vollster Wahrheit und größter Vollständigkeit dahin erklärt, daß für uns die Seele früher entstanden ist als der Körper, der Körper als zweites und später als die Seele als Vorgängerin, als ein Nachstehendes seinem Wesen nach" (896 C).

Der vorliegenden Darstellung könnte man den Vorwurf machen, daß sie fremdes in Plato hineinlegt und in der Erläuterung über das von dem Philosophen wirklich Gebotene hinausgeht. Vor allem ist ja von einer „Negierung der Naturnotwendigkeit" bei Plato nichts zu lesen. Er habe nur die an sich recht naive volkstümliche Auffassung[1]): „lebendig ist, was sich selbst

---

[1]) Wie weit Plato mit Alkmaion wirklich in der inneren Fassung seiner Argumente übereinstimmt, kann nach der Aristotelesstelle (de an. I, 2, p. 405 a 30) kaum bestimmt entschieden werden. Nach Aristoteles hat dieser gelehrt: die Seele ist unsterblich, denn sie gleicht dem Unsterblichen. Diese Gleichheit besteht in der stetigen Bewegtheit. Denn auch Sonne, Mond und Sterne sind immer bewegt. Das klingt so, als gehe Alkmaion aus von der göttlichen und ewigen Natur der Gestirne und übertrage dies auf die „immer bewegte" Seele. Dann ist aber ein starker Gegensatz in Plato festzustellen. Denn Plato legt den Begriff des Lebendigen zu Grunde und wendet diesen dann auf die Gestirne an, nicht umgekehrt. Das gilt auch, wie unten gezeigt werden soll, für die Phädrusstelle (245 C f.). Das, was Stenzel (Über Platos Lehre von der Seele, S. 90) irrtümlicherweise als Platos Ansicht hinstellt: „Wer an die Bewegung eines Himmelskörpers denkt, der kann dessen freien Schwung im Weltraume mit den Worten bezeichnen: er bewegt weder etwas anderes noch wird er von etwas anderem bewegt und hat so kein Ende seiner Bewegung" wäre dann ungefähr Alkmaions Meinung gewesen. — Doch kann den Angaben

bewegt," aufgegriffen und daraus weitgehende Schlüsse gezogen. Doch gilt für diese Stelle in ganz besonderem Maße, was v. Stein von Platonischen Gedankengängen überhaupt sagt: Zuerst ein „Eindruck der Enttäuschung, nur freilich einer Enttäuschung, die sich mit sich selbst noch nicht ganz zur Ruhe zu geben vermag, und die daher mehr noch verwundert über den empfangenen Eindruck als in demselben resigniert ist". Auch hier verblüfft die scheinbare Naivetät der Darstellung. Doch Plato verlangt, daß man ihm nachdenkt. Er stellt den Leser zunächst vor den ganz unmöglichen Begriff der „sich selbst bewegenden Bewegung" und weist dann diesen Begriff in der Erfahrung nach. Er stellt uns vor die Tatsachen und nötigt uns, mit ihnen fertig zu werden. Daß man das tut und die Gedanken ausdenkt, ist nicht nur Recht sondern Pflicht der Interpretation. Daß aber endlich der Gedanke von der Naturnotwendigkeit und ihrer Negation durch alles Beseelte und Lebendige Plato durchaus bewußt war, soll unten am Phädon und Timäus gezeigt werden (s. u. S. 25).

Um den weiter folgenden Ausführungen über die Bedeutung des Seelischen im Weltall gerecht zu werden, muß man sich gegenwärtig halten, daß es sich um die Widerlegung des Materialismus handelt und daß Plato deshalb auf dessen Problemstellung eingehen muß. Dieser hatte behauptet, das Körperliche sei das Ursprüngliche und das Geistige daraus abgeleitet. Plato hat bewiesen, daß niemals das Geistige aus dem Körperlichen abgeleitet werden kann; also, schließt er, ist das Geistige Ursache von allem und beherrscht das ganze Weltall. Wenn man nun, wie der Materialismus tut, eines aus dem andern erklären will, dann ist dieser Gedankengang durchaus richtig. Doch vor dem kritischen Standpunkt erweist sich eben die ganze Fragestellung als verfehlt, da Geistiges und Körperliches uns an sich gar nicht bekannt sind und diese Begriffe nur zur Beurteilung der Erscheinungen angewandt werden dürfen. Die logische Allgemeinheit ist hier allzu

des Aristoteles wohl auch eine Auffassung zu Grunde liegen, die Platos Beweisgängen bedeutend näher stand. So urteilt auch Gomperz (Gr. D. I, S. 121). Die Beziehungen, die Hirzel (Hermes XI, S. 242 ff.) aufweist, zeigen, daß Plato bei dem krotoniatischen Arzte viele Gedanken gefunden haben muß, die ihn befriedigten und anzogen. Auch die Seelenlehren der Pythagoreer (Sonnenstäubchen! vgl. Rohde II, S. 162) die Auffassung der Seele als πνεῦμα (vgl. Rohde II, S. 258 Anm. 3) ist mehr als Beleg dafür zu betrachten, daß die Wahrnehmung einer mechanisch — wirklich oder scheinbar — nicht deutbaren Bewegung überall den Gedanken an etwas Seelisches wachruft.

schnell auf die physische übertragen. Platos Satz: „von Geistigem und Körperlichem ist das Geistige das Ursprünglichere" hat Allgemeingültigkeit. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß der Satz überall gilt, denn es gibt Fälle, wo ein Verhältnis zwischen Geistigem und Körperlichem gar nicht in Betracht kommt. Diese kritische Betrachtung liegt Plato hier fern, wenngleich, wie wir sehen werden, im Timäus eine derartige Auffassung wenigstens durchschimmert. Nachdem aber Plato einmal zu dem Schluß gekommen ist, daß Seele alles bewegt und verwaltet, ist es nicht zu verwundern, daß er auch den Umschwung des gesamten Himmels als Wirksamkeit einer Seele erklärt, und daß diese für ihn, wegen der Regelmäßigkeit dieses kreisförmigen Umschwungs, die beste von allen möglichen sein muß (897 B—898 C). Hier mag nur noch bemerkt werden, daß diesem Gedankengange alles Pantheistische fernliegt und daß die Auffassung der Seele als eines Geistigen als Subjekt sich auch hier durchaus bewährt. Das zeigt sich an der Betrachtung der Beseeltheit der Sonne, die für alle Gestirne gelten soll (898 Df.): man sieht ihren Körper, ihre Seele aber ebensowenig wie bei einem anderen Lebewesen, sondern für die Wahrnehmung scheint das Seelische überhaupt unwahrnehmbar und nur durch die Denkkraft denkbar. Entweder ist wie in unserem Körper die Seele in dem kreisenden Sonnenkörper wirksam. Oder sie hat sich irgendwoher außerhalb einen Körper verschafft, etwa Feuer oder Luft, und bewegt mechanisch (*βίᾳ σώματι σῶμα*),[1]) oder endlich sie hat eine sonstige unkörperliche Fähigkeit, deren Wunderbarkeit unser Begriffsvermögen übersteigt (*δυνάμεις ... ὑπερβαλλούσας θαύματι*). Klarer kann es nicht ausgesprochen werden, daß uns nur die sinnliche Tatsache gegeben ist und daß wir nur zu dieser Tatsache ein Subjekt als Ursache setzen sollen, in welcher Weise, ist gleich. So fasse ich auch 899 B in dem Ausdruck; *ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων ... αἴτιαι*

[1]) Teichmüller meint, Plato stelle die 2. und 3. Lösung als absurd hin und C. Ritter (Plat. Ges. S. 310) führt dazu Critias 109 B an, „was den genauen Gegensatz bilde gegen die zweite Möglichkeit unserer Stelle." Doch ist an jener Stelle garnicht von der Möglichkeit der göttlichen Einwirkung durch ein mechanisches Mittel die Rede, sondern nur von dem Unterschied der Götter und Hirten. Wie diese lenken sie uns als ihre Besitztümer, nur nicht durch mechanische Mittel wie der Hirt, sondern durch seelische Beeinflussung (*πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι*). Daß übrigens Plato selbst sich wohl für die erste Lösung entscheiden würde, daß er also die Sonne für ein *ζῷον* hält, soll damit nicht bestritten werden (s. u. S. 49).

ἐφάνησαν das Wort ψυχή nicht etwa als „eine Seele“ auf, sondern als „Seele“ im verallgemeinernden Sinne = Beseeltheit, seelische Kraft.[1]) Diese Seelen, die an jeder Tugend teilhaben, mögen sie nun in Körpern wohnend mit ihnen Lebewesen bilden oder sonst irgendwie die ganze Welt durchwalten, muß man als Götter bezeichnen und zugeben, daß alles voller Götter ist (899 B).

Es verlohnt, einen Blick zu werfen auf eine andere Behandlung desselben Problems, nämlich auf die Widerlegung des Materialismus im Sophisten. Auch dort besteht dieser in der Zurückführung des Geistigen auf ein Körperliches, denn diesem allein wird eine Wirklichkeit zugesprochen (246 A: ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι). Auch hier geht der Beweis von der gegebenen Tatsache des lebenden Wesens aus. Dies muß als beseelter Körper bezeichnet werden und damit ist die Seele als etwas Wirkliches anerkannt. Wenn sie nun dieser Seele Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Verständigkeit u. s. f. zuschreiben, so geben sie damit auch einem gänzlich Unkörperlichen eine Wirklichkeit. Der Kernpunkt des Beweises liegt auch hier darin, daß die Materialisten in ihrer realen Welt lebende Wesen anerkennen müssen und damit etwas Geistiges. So verstehe ich auch Susemihl (Gen. Entw. d. plat. Ph. S. 298): „Die Widerlegung . . . liegt darin, daß es nach ihren Prämissen kein ζῷον geben kann, d. h. daß ihnen die Tatsache des Lebens unerklärlich ist, weil das Körperliche doch nicht der Grund dazu sein kann, daß es sowohl lebendige als leblose Körper gibt, sondern nur die Seele“. Die Kritik, die Bonitz (Plat. Stud. S. 175) an dieser Auffassung Susemihls übt, hat nur insofern Berechtigung, als Plato hier nicht den Lebensbegriff direkt als Widerlegung dem Materialismus entgegenhält, sondern nur — vermittelst seiner — die geistigen Bestimmungen überhaupt. Doch ist indirekt alles, was Susemihl ausführt, in der Platostelle enthalten und andere Stellen in Platos Werken berechtigen diese Gedanken mit heranzuziehen. Für die Würdigung dieser Stelle und zugleich für die ganze bisherige Betrachtung ist lehrreich, was C. Ritter hierzu bemerkt (N. Unt. I, S. 47): „Was die von Bonitz bemängelte Beweisführung gegen die Materialisten betrifft, so meine ich, der Hinweis darauf, daß geistige Wirklichkeit etwas total anderes sei als körperhaftes Sein und körperliche Eigenschaften, sei der einzige Ausgangspunkt, den man zum Kampf

[2]) vgl. E. Rohde, Psyche II, 2, S. 271 Anm. 1 (zu Phädrus 245 C—246 A.

gegen den Materialismus wählen könne. Leugnen kann ja das Geistige niemand; aber seine Selbständigkeit und auf nichts Körperliches zurückführbare Eigenartigkeit kann bestritten werden. Sie ist geleugnet durch die Definition *ὄν = σῶμα*. Und eben zum Aufheben dieser Definition drängt Plato, indem er für die Eigenschaften der Seele wie für diese selbst das Zugeständnis des Seins begehrt; übrigens nicht ohne anzudeuten, daß ihm auch das Psychische nicht, so wenig wie das Körperliche, für sich gesondert volle Realität des Seins zu enthalten scheint, sondern nur das Zusammentreffen beider, das *ἔμψυχον*." Die enge Verknüpfung des Begriffs des Lebens mit dem der geistigen Wirksamkeit zeigt sich dann wieder bei der bekannten Bestimmung des wahrhaft Seienden (249 A), namentlich in der Frage: *Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν; — Καὶ πῶς;*. Gerade an solchen kurz erledigten, weil selbstverständlichen Fragen zeigt sich hier Platos Ansicht besonders deutlich, so auch Staat 353 D: Jedes Ding hat seine eigene, ihm besonders zukommende Aufgabe. So ist die Wirksamkeit der Seele, für etwas zu sorgen, zu herrschen, zu beraten und alles derart, was alles ein der Seele ganz besonders zukommendes Werk ist. Wie nun das Leben? Das müssen wir vor allem als ein Werk der Seele bezeichnen! (*Τί δ' αὖ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; Μάλιστά γ' ἔφη.*) Ganz ähnlich heißt es im Euthydem 302 A: „Nennst du nicht Lebewesen das, was eine Seele hat?" — „Ja!"

Am meisten mit den Gesetzen übereinstimmend sind diese Gedanken bekanntlich im Phädrus ausgestaltet. Stenzel, der außer in seiner oben (S. 15 Anm.) genannten Schrift zuletzt in seiner Abhandlung: „Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: *ζῷον* und *κίνησις*" (Jahresber. des Johannes-Gymn. zu Breslau, 1914) dies Problem behandelt hat, äußert (S. 13): „Zum Teil wörtlich wird in den Gesetzen diese Deduktion wiederholt, um den Vorrang der Seele vor dem Körper zu erweisen." Und doch scheint auf den ersten Blick ein bedeutsamer Unterschied zu bestehen. In den Gesetzen war (895 C) in unbedingt eindeutiger Weise der Körper für lebendig erklärt worden, an dem sich die Selbstbewegung zeige. Hier aber heißt es am Anfang: 245 C: „Alle Seele ist unsterblich. Denn das immer Bewegte ist unsterblich. Was aber ein anderes bewegt und von einem anderen bewegt wird, hat, wenn es ein Aufhören der Bewegung hat, ein Aufhören des Lebens. Allein das sich selbst Bewegende, weil es

ja von sich selbst nicht läßt, hört niemals auf bewegt zu werden, sondern auch für alles andere, was bewegt wird, ist dies Quelle und Ursprung der Bewegung.“ Die ersten Sätze sagen hier ausdrücklich: Leben ist Bewegung, und auch von einem von etwas anderem bewegten, mithin unbeseelten Gegenstand heißt es, er fände mit dem Aufhören der Bewegung ein Aufhören des Lebens. Das ist dem wörtlichen Sinne nach ein vollständiger Widerspruch zu den „Gesetzen“ und den eben angeführten Stellen. Doch ist er nicht schwer zu nehmen. Schon 246 C wird das ζῷον wieder bestimmt als Verbindung von Seele und Körper (ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν). Die Sprache ist hier gehoben, pathetisch, lapidar (vgl. zu den Auslassen der Kopula z. B. Staat, 617 E). Plato geht vom Sinnenschein aus und für diesen ist das tot, was sich nicht mehr bewegt. So könnte auch jetzt jemand, der naturphilosophisch ganz anders denkt, in solch gehobener Darstellung mit dem Satze beginnen: „Leben ist Bewegung“. Daß Plato hier im Ernste behauptet, es gäbe auch ein von der Seele unabhängiges Leben, wird wohl schwerlich jemand annehmen. Im übrigen decken sich die Darstellungen: Wesen der Seele ist es, Ursprung der Bewegung zu sein. Folglich ist sie ungeworden, denn sonst wäre sie kein wirklicher Ursprung. Weiter wird aber noch geschlossen, sie wäre auch unsterblich. Denn sonst würde die ganze Welt und alles Werden stehen bleiben und zusammenfallen und niemals wieder durch etwas in Bewegung gesetzt werden können.[1]) Diese Wendung hat Plato später fortgelassen, wenngleich der Hinweis auf einen ursprünglichen Stillstand der Welt (895 A-B)in den Gesetzen mit diesem Gedankengang verglichen werden kann. Wichtig ist jedenfalls, daß diese kosmische Betrachtung beide Male auf der vorher durchgeführten Bestimmung des Seelenbegriffs als Selbstbewegung beruht, daß Platos Seelenbegriff nicht etwa von göttlichen und immer bewegten Gestirnen abgeleitet wird.

Diese Deutung hat Stenzel in zwei Abhandlungen versucht, die beide oben schon genannt wurden (S. 15 Anm. und S. 31). Er findet (Pl. Lehre von der Seele, S. 90) „in manchen Wendungen

[1]) Räder (Plat. phil. Entw. S. 251) bemerkt hierzu: „Es ist die Lehre von der Erhaltung der Kraft, welche Plato vorschwebt — aber mit Anwendung auf die individuelle Seele.“ Nun schließt aber gerade der Satz von der Erhaltung der Kraft, der wohl die bedeutsamste Formuliernug des Gedankens der Naturnotwendigkeit ist, jede unkörperliche Einwirkung auf den Gang der Naturereignisse aus, bedeutet also den schärfsten Gegensatz zu Platos Seelenlehre.

des Beweises noch deutliche Reminiszenzen an den ursprünglich kosmisch-astronomischen Gedanken, daß die sich selbst bewegenden Gestirne etwas Ewiges, Göttliches sein müßten". Davon ausgehend versucht er nachzuweisen, daß Plato von einem Mythus oder von weitverbreiteten mythischen Anschauungen ausgehend durch den Vergleich mit dem Rossegespann „das Wesen der menschlichen Seele mit dem Schicksal des sinkenden und sich hebenden Sternes in Beziehung setzen" wollte. Auf diese astronomische Deutung kommt er in der zweiten Abhandlung zurück und versucht sie zu begründen durch den Nachweis einer „regelrechten mystisch-astronomischen Terminologie im Timäus und in den Gesetzen, die gerade die Dunkelheiten im Phädrus aufdeckt." Ich halte diese Deutung des Phädrus für unrichtig und ebenso die Betonung des Astronomischen als Ausgangspunkt für Platos Gedankengang in den Gesetzen und im Timäus. Für Plato ist, wie wir gesehen haben, der Ausgangspunkt der Begriff des Lebens und der Seele, den er dann auf die Gestirne anwendet. Oben haben wir beachtet (S. 7) wie genau er unterscheidet zwischen der Seele und dem Körper der Sonne, eine Darstellung, die auf alle Gestirne anwendbar gedacht ist (898 D f.). Auch im Timäus sind die Sterne die Wohnung der Seele (vgl. Zeller, S. 819, Tim. 41 D). Die Seele ist etwas gänzlich Unsinnliches und der Gleichsetzung: Seele = Stern steht Plato so fern wie nur möglich.

Da hier ein genaueren Eingehen nicht tunlich ist, möge nur noch ein Punkt Besprechung finden. In seiner zweiten Abhandlung geht Stenzel von der Definition des sterblichen und unsterblichen Wesens aus (Phädr. 246 C-D), wo der Ausdruck *ἀθάνατον ζῷον* gebraucht wird. Von hier findet er die Beziehung zum Timäus, wo bekanntlich die Gestirne *ἀθάνατα ζῷα* sind,[1]) ebenso wie (wenigstens hypothetisch) in den Gesetzen an der oben besprochenen Stelle. Doch glaube ich, zeigen zu können, daß Stenzel in der Auffassung dieser Phädrusstelle irrt. Er führt aus (S. 4): „Der Unterschied des sterblichen und unsterblichen Wesens ist 246 B als Thema angekündigt; was führt nun zur Definition? Die eine Seele behält ihr Gefieder und durchwaltet beschwingt den ganzen Himmel, die andre verliert das Gefieder und sucht dadurch so lange, bis sie auf einen festen Körper trifft, den sie sich als irdischen Leib zur Wohnung nimmt und bewegt. Diese Verbindung

[1]) Jedoch nur in sehr bedingter Form 41 B: *ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ . . .* u. s. f.! s. auch u. S. 23 und 49.

ist eben ein ζῷον. Wie kommt nun die vollendete Seele (τελέα 246 B) zu ihrem Leibe, mit dem sie ewig verbunden ist, wenn das Eingehen in einen Leib gerade die Strafe für die sinkende Seele ist? Ist etwa die menschliche Seele vorher, so lange sie am Himmel zieht, wie die göttliche Seele als Lenker und Rossegespann, nur Seele, geistiger als die göttliche, die ewig einen Leib hat?" Hier liegt meiner Meinung nach ein Mißverständnis insofern vor, als Plato von wirklichen ἀθάνατα ζῷα, also unsterblichen körperbegabten Göttern, gar nicht redet, sondern nur ihren Begriff erörtert und ziemlich scharf kritisiert. Es ist die Rede gewesen von der reinen, körperlosen Seele, der göttlichen wie der menschlichen, die dem Rossegespann gleicht. Nun soll der Versuch gemacht werden, anzugeben, wie man zu der Bezeichnung eines sterblichen und unsterblichen Lebewesens kam. (πῇ δὴ οὖν θνητὸν καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη, πειρατέον εἰπεῖν 246 B). Das Seelische in seiner Gesamtheit waltet durch den ganzen Himmelsraum, in verschiedenen Erscheinungen sich äußernd. Und zwar durchfliegt und durchwaltet die vollendete und beschwingte die ganze Welt. Die aber, die die Schwingen verloren hat, nimmt Wohnung in einem irdischen Körper, der sich — durch ihre Kraft — selbst zu bewegen scheint, und als ganzes, Seele und Leib. in fester Verbindung, bekam es die Bezeichnung „Lebewesen" und die Zubenennung „sterblich". Damit ist das Wesen eines sterblichen ζῷον nachgewiesen. Ein unsterbliches aber, fährt er nach meiner Auffassung dann fort, hat gar keinen Anhalt an der Realität, sondern ist lediglich eine Fiktion; 246 C-D: „ein unsterbliches aber (kennen wir) nicht einmal aus einer einzigen überlegten Begründung heraus, sondern wir erdeuten uns, ohne ihn gesehen zu haben oder hinreichend auf ihn geschlossen zu haben, einen Gott: ein unsterbliches Lebewesen, das Seele und Leib hat, wobei diese in Ewigkeit zusammengefügt sind." Es handelt sich hier also durchaus nicht um eine positive Angabe über das Wesen der Götter, sondern die gewöhnliche Gottesvorstellung: ein unsterbliches körperliches Lebewesen, wird scharf kritisiert und als in der Erfahrung gar nicht vorkommend hingestellt. Damit werden aber durchaus nicht die Götter geleugnet, diese sind eben rein geistige Wesen ohne Körper. So steht hier in Bezug auf das Verhältnis von Leib und Seele Plato durchaus auf dem Standpunkt des Phädon, denn auch hier lehrt Plato ausdrücklich: jedes ζῷον, aus Seele und Leib zusammengesetzt, ist vergänglich. Ein

unsterbliches Lebewesen ist eine Fiktion. Diese Meinung vertritt Pohlenz (a. a. O. S. 330), gegen den Stenzel zu Unrecht polemisiert; aber auch Natorp, auf den er sich beruft, drückt meiner Meinung nach dieselbe Auffassung aus, wenn er sagt (S. 84, Pl. Ideenlehre) ... „die göttliche Seele, die eine Verbindung mit dem Körper, wenn ich nicht irre (die Fassung ist hier durchweg dunkel) ganz abgesprochen wird (246 C)". Wenn nun in den Gesetzen und im Timäus wirklich die Gestirne als ἀθάνατα ζῷα auftreten, so haben wir oben (S. 7) gesehen, wie sehr Plato in den Gesetzen das Verhältnis der Seele zu dem Gestirn als unlösbare Frage hinstellt. Im Timäus aber werden die Auffassungen des Phädrus ausdrücklich festgehalten (41 B-C): An sich sind die Gestirngötter, weil sie „gebundene" und „gewordene" Wesen sind, nicht unsterblich. Doch wird der gütige Wille des Weltschöpfers das Wohlgeordnete nicht auflösen und in diesem eingeschränkten Sinne kommt ihnen allerdings eine Unsterblichkeit zu.

Daß endlich auch der entscheidende Unsterblichkeitsbeweis im Phädon die Verbindung der Begriffe „Seele" und „Leben" bildet, ist bekannt. Sie findet in der Fragestellung 105 C-D ihren Ausdruck: „Antworte also, was muß in einen Körper hineinkommen, damit er lebend sei?" — „Die Seele." — „Ist das stets der Fall?" — „Natürlich." — „So bringt also die Seele zu dem, dessen sie sich bemächtigt, stets Leben?" — „Freilich tut sie das." Von Eigenbewegung ist hier freilich nicht die Rede. Es wird also das physische Kennzeichen des Lebens, wodurch sich das Seelische in der Natur äußert, die aus keiner äußeren Ursache ableitbare Bewegung, nicht verfolgt. In dieser Hinsicht ist also der Unsterblichkeitsbeweis des Phädrus trotz seiner zusammengedrängten Fassung tiefer begründet als der des Phädon. Anders urteilt darüber Zeller (S. 827, 4). Nach ihm ist „die Darstellung des Phädrus ungenauer und weniger entwickelt" und zwar besteht diese Ungenauigkeit darin, „daß der Phädrus die Seele selbst als ἀρχὴ κινήσεως bezeichnet, ohne darauf hinzuweisen, daß sie ihre bewegende Kraft nur der Teilnahme an der Idee des Lebens und der idealen Ursachen zu verdanken hat (Phädo 105 B, Phileb. 30 B f.), und daß sie insofern bereits zu dem Bedingten und Abgeleiteten gehört." So fern es nun mir liegen muß, hier in eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Zellerschen Auffassung der Ideenlehre einzutreten, so meine ich doch, daß gerade diese Phädonstelle ganz für sich betrachtet einen einfachen und klaren

Sinn gibt: Alles das, was unter den Begriff „drei“ fällt, fällt auch unter den Begriff „ungerade“, denn diese Begriffe sind notwendig mit einander verknüpft (104 D—105 B). Genau so steht es mit den Begriffen Seele und Leben, also sind diese Begriffe in derselben Weise zusammengehörig (105 C-D). Da nun auf das Verhältnis von den Begriffen „drei“ und „ungerade“ ausdrücklich die Terminologie der Ideenlehre angewandt wird, so geht daraus hervor, daß hier die Teilnahme der Seele an der Idee des Lebens in demselben logischen Verhältnis besteht, wie das der Begriffe „drei“ und „ungerade“. Daß man „wie der Mathematiker von den einzelnen Erscheinungen abstrahiert und den Inhalt des in unserer Vernunft vorhandenen Allgemeinbegriffes als objektiv gegeben, als real und wahrhaft seiend voraussetzt . . . und daraus die Folgerungen zieht“, ist nach Pohlenz (a. a. O. S. 321) hier die Bedeutung und der Sinn der Ideenlehre. Wenn dem aber so ist, dann ist bei genauem Hinsehen die Teilnahme der Seele an der Idee des Lebens im Phädrus ebensogut gelehrt wie im Phädon, nur daß anstatt dieses Begriffes selbst die Bestimmungen dieses Begriffes genannt werden, nämlich ein Körper, der sich selbst bewegt (245 E): „denn jeder Körper, dem von außen das Bewegtwerden kommt, ist unbeseelt, wenn aber von innen her, ihm selbst von ihm selbst, der ist beseelt, denn dies ist das Wesen der Seele.“ Demnach sagt der Phädrus genau dasselbe wie der Phädon, nur daß er die Terminologie der Ideenlehre fortläßt und anstatt von dem „Leben an sich“ zu reden, die Bestimmungen dieses Begriffes einsetzt, wodurch die Beweisführung deutlicher und zwingender wird. Noch mehr ist das dann natürlich in den Gesetzen der Fall.

2. Die Kausalität des Geistigen in Platos Naturerklärung.

In den Gesetzen ist mit der „sich selbst bewegenden Bewegung“ ein Begriff hingestellt, der eine Negation der Naturnotwendigkeit bedeutet. Doch wird in dem Streben nach unmittelbar faßbarer Darstellung der ganze Beweis darauf angelegt, das „Frühere“, Ursprüngliche, Unableitbare geistiger Wirksamkeit im Verhältnis zu körperlicher zu entwickeln, dagegen war von einer grundsätzlichen Gegenüberstellung der beiden Kausalitäten und einer Untersuchung ihres gegenseitigen Verhältnisses hier nicht die Rede. Nichtsdestoweniger ist diese Unterscheidung und grund-

sätzliche Gegenüberstellung durchaus ein platonischer Gedanke, und, wie wir sehen werden, weisen in den Gesetzen bestimmte Ausdrücke auf diese Unterscheidung. Plato kommt zu ihr dadurch, daß er die Frage nach einem oder besser nach dem Erklärungsprinzip der Welt aufwirft. Dies geschieht durch die bekannte Darlegung über das Wesen der *αἰτία* im Phädon. Und zwar wird diese Frage hier so programmmäßig mit so nachdrücklicher Ankündigung der Absicht, „ganz und gar über Werden und Vergehen die Ursache von Grund aus zu behandeln" (96 A), daß Plato augenscheinlich keinen Zweifel lassen will, „daß er hier die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung vorträgt, und daß er zeigen will, warum er für diese wissenschaftlichen Charakter in Anspruch nimmt" (Pohlenz, S. 316, auf den ich auch für das folgende verweise). Das Hauptthema der ganzen Darstellung ist, zu zeigen, daß die mechanisch-materiellen Grundsätze für eine Welterklärung nicht genügen und nicht genügen können; daß die Weltanschauung, die sich damit begnügt, in Widersprüche führt.

Die Form, in der dies auseinandergesetzt wird, ist die Erzählung des Sokrates über seinen geistigen Entwicklungsgang. Der Ausgangspunkt war naive Empirie, mit der er die Grundfragen zu lösen gedachte. Und zwar sind es die Fragen, auf die das Problem der Ableitung des Geistigen aus dem Stofflichen jederzeit führen muß: die Fragen nach der Entstehung der Lebewesen und nach dem Organ, „womit" man denkt. Der Erfolg dieser Bemühungen waren kritische Zweifel. Auch das bisher scheinbar Gewußte wurde zweifelhaft, da die bisher naiv für sicher gehaltenen und angewandten Begriffe kritischen Bedenken unterlagen (96 A—97 B). Der Satz des Anaxagoras, daß der Geist (*νοῦς*) Ursache von allem wäre, gab dann dem Sokrates Hoffnung, er werde ein Prinzip zur Beurteilung der Welt finden, wie er es suche, daß man nämlich fortan, um die Ursache von etwas zu wissen, nur zu unterscheiden brauche, wie es besser und wie es schlechter sei. Doch Anaxagoras „machte keinen Gebrauch von dem Geist und machte nicht irgend welche Ursachen zum Anordnen der Dinge geltend, sondern Luft, Äther und viele andere seltsame Dinge". Das war natürlich völlig ungenügend, denn derartige Ursachen sind gar keine Ursachen und so war das Ergebnis auch hier Enttäuschung (97 B—99 D).

Wieweit es sich hierbei um wirkliche Erfahrungen des Sokrates oder des Plato handelt, braucht hier nicht untersucht zu

werden. In einem wenigstens gleichen sich Meister und Schüler, daß die Teleologie eine unverrückbare Forderung war, die sie an jede Naturerklärung stellten, und daß diese Forderung mit Unbedingtheit für alles durchgeführt sein mußte, das zeigt die herbe Kritik und Zurückweisung, die der Kompromiß des Anaxagoras erfährt.

Auch dieser hatte ein denkendes Wesen in seiner Welterklärung angewandt. Aber offenbar war in ihm der Sinn für materialistische Betrachtungsweise so stark gewesen, daß er die Entstehung und Entwicklung der Einzeldinge darauf aufbaute. „Er hatte die Bildung bestimmter Gestalten nach bewußter Zweckmäßigkeit begonnen, deren Durchführung dann freilich nach rein mechanischen Gesetzen, ohne Zutun des Geistes sich vollziehen soll" (Rohde, Psyche II, S. 193). So kam er zu Kompromissen und sein „Geist" wurde ihm „zu einer Art von Fluidum oder Äther" (Gomperz I, S. 175 Gr. D.). Solche Inkonsequenz, die Gomperz vom Standpunkt der mechanischen Wissenschaft so lobt, mußte Plato als schärfster Vorwurf erscheinen. Dieser Vorwurf wird dahin formuliert, daß Anaxagoras die mechanischen Wirkungen Ursachen genannt habe, die gar nicht wirkliche Ursachen sind. Das wird dann an einem Beispiele klar gemacht, wo die Wirksamkeit eines abstrakten Begriffes auch für den einfachsten Verstand klar zu Tage liegt: das Beharren des Sokrates im Gefängnis. Wenn jemand als Erklärung dieser konkreten Tatsache die mechanischen Körperverhältnisse angeben wollte, so wäre eine solche Erklärung unzutreffend, „denn beim Hunde, wie ich meine, wären diese Knochen und Sehnen schon lange in Megara oder Böotien, veranlaßt durch die Wahl des Zuträglichsten, wenn ich es nicht für gerechter . . . hielte . . . die Strafe auf mich zu nehmen." Nicht in den stofflich mechanischen Verhältnissen liegt der Grund des Hierbleibens, sondern in dem logischen Verhältnisse der Begriffe des Zuträglichen und des Gerechten, wodurch der Wille des Subjekts bestimmt wird. Wie der Arzt darauf ausgehen muß, die wirklichen Ursachen zu finden und nicht Nebenerscheinungen, die bestenfalls Mitursachen sind, für solche halten darf (vgl. Pohlenz, S. 317 Anm. 1), so wäre es hier falsch, die materiellen Bedingungen als wirkliche Ursache einzuschätzen. „Wenn aber einer sagte, daß ohne den Besitz von derartigem wie Knochen, Sehnen usw., ich nicht fähig wäre zu tun, was mir gut schiene, würde er richtig sprechen. Daß ich aber deswegen

tue, was ich tue, und insofern eine geistige Wirksamkeit ausübe, aber nicht durch Wahl des Besten, das wäre eine sehr leichtfertige Behauptung; das heißt: nicht zu unterscheiden imstande zu sein, daß der Grund für das Seiende etwas anderes ist als jenes, ohne das der Grund niemals ein Grund wäre" (98E—99B).

Das Treffende und Schlagende dieser Darlegung liegt darin, daß nicht nur ein handelndes geistiges Subjekt, sondern daß durch den Ausdruck: *τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει* geradezu der Begriff klar vor unsere Augen gerückt ist, der dadurch, daß er das Subjekt bestimmt, Ursache einer konkreten Tatsache wird. In diesem Falle ist also diese Art der Beurteilung unbedingt richtig. Dasselbe fordert Sokrates nun aber für die Beurteilung der ganzen Natur. Auch hier gilt ihm nur die geistige Ursache als wirkliche Ursache, die materielle nur als untergeordnete Bedingung (99B-C): „Die Menge scheint mir wie im Dunkeln zu tappen, daß sie dies den Grund selbst nennt, unter Anwendung einer unpassenden Bezeichnung. Deshalb läßt ja auch der eine die Erde verharren, indem er mit einem vom Himmel ausgehenden Wirbel sie umgibt, der andere schiebt ihr, wie einer breiten Mulde, die Luft als Stütze unter; dem Vermögen aber, solche Lage einzunehmen, wie es für die Dinge am besten ist, dem spüren sie nicht nach und glauben nicht, daß (dies Vermögen) eine geistige Wirkungskraft habe (*οὔτε τινὰ δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν*) . . . und glauben, daß das Gute und Geziemende in Wirklichkeit nichts zusammenhalte. Ich würde nun wohl am liebsten Schüler geworden sein von irgend jemandem in Hinsicht auf eine derartige Ursache, wie sie sich wohl verhalten mag. Da ich mich aber dieser (Art von Ursache) beraubt sah und sie weder selbst zu finden imstande war noch sie von einem andern zu lernen, unternahm ich die zweite Fahrt auf die Suche der Ursache."

Als dieser *δεύτερος πλοῦς* wird dann bekanntlich die Ideenlehre gegeben (100C): „mir scheint, wenn etwas anderes schön ist außer dem Schönen selbst, es durch durchaus nichts anderes schön zu sein als weil es teil hat an jenem Schönen. Und von allem rede ich so. Räumst du eine solche Ursache ein?" „Das tue ich," sagte er. „Ich lerne also," fuhr er fort, „diese anderen weisen Ursachen nicht mehr und vermag sie auch nicht zu erkennen . . ." Ist nun damit wirklich, wie Zeller (II, 1 [4] S. 51 vgl. S. 627 Anm. 1) es ausspricht, „die platonische Ideenlehre hier

als Ergänzung und Konsequenz der Lehre vom Nus dargestellt"? Mir scheint das durchaus dem zu widersprechen, was Plato am Schlusse seiner Kritik des Anaxagoras sagt (99 C f.): er hätte gern eine derartige Ursache, wie die von ihm gekennzeichnete geistige Wirkungskraft (*δαιμονίαν ἰσχύν*) des Guten von irgend jemand gelernt, doch er hätte niemand gefunden und deshalb sich auf seine zweite Fahrt gemacht. Wenn nun nach Zeller (II, 1 [4], S. 687 Anm. 1) „die Ideen, nach Aristotelischer Terminologie zunächst die begriffliche oder formale Ursache, eben das leisten sollen, was Plato an Anaxagoras vermißt, das *ἄριστον* und *βέλτιστον* aufzuzeigen" und „mit den Endursachen zusammenfallen", so wäre doch damit diesen Begriffen von Sokrates eine „geistige Wirkungskraft" gegeben, während doch Sokrates ausdrücklich sagt, trotz allem Suchen und Forschen habe er eine derartige Erklärung nicht finden können. Noch weiter geht hier Schneider (Die Weltanschauung Platos, S. 100 f.). Ihm sind die Ideen hier „Begriffe im Geiste Gottes" und die zweite Fahrt führt „genau zu demselben Ziele, das Sokrates bereits bei seiner ersten Fahrt so sehnsuchtsvoll erstrebt hatte." Mir scheint bei alledem nicht genügend beachtet zu sein, in wie scharfen Gegensatz Plato die Ideenlehre zu seiner geforderten Welterklärung stellt. Diese letztere gilt ihm nach wie vor als das am meisten Vorzuziehende. Er hat sie gesucht, aber nicht gefunden. Seine Ideenlehre bedeutet nicht etwa eine neue, andere Welterklärung, sondern sie bedeutet den Verzicht auf eine solche. Er will die Augen von den Dingen selbst wegwenden und die Begriffe logisch untersuchen (99 E). Auf eine umfassende Welterklärung muß er dann freilich verzichten, dafür gewinnt er aber, wie der Mathematiker, unbedingte Gewißheit seiner Aussagen. „Er ist sich der Grenzen seiner Erkenntnis durchaus bewußt und will sich ruhig gefallen lassen, daß man seine Erkenntnis als *εὔηθες*, als Binsenwahrheit, verspottet. Aber das steht ihm fest, daß nur auf dieser Grundlage wir Rechenschaft über unsere Aussagen zu geben vermögen, daß sich überhaupt nur bei seiner Hypothesis wissenschaftlich arbeiten läßt" (Pohlenz, S. 319).

Dasselbe Bild, wie der Phädon, bieten nun übrigens verschiedene andere Stellen bei Plato, wo auch die teleologischen Grundsätze für die Beurteilung des Weltbaus entwickelt werden, von einer Ausführung der Darstellung aber abgesehen wird. Dahin gehört der schon oben behandelte Abschnitt aus den Gesetzen

(S. 16 ff.). Dort wurde, wie wir sahen, aus der Ursprünglichkeit des Geistigen vor dem Körperlichen geschlossen, daß „die Seele, die wirkt und waltet in all dem mannigfaltig Bewegten, . . . notwendigerweise auch den Himmel durchwaltet" (896 E) und aus der Regelmäßigkeit dieser Bewegung wird dann geschlossen, daß es die beste Seele sein muß (898 C). So wird dann auch für jedes einzelne eine göttliche Seele angenommen, die auf dreifach verschiedene Weise (s. o. S. 17) die Gestirne bewegen kann. Da solche Seelen als Ursachen von allen Gestirnen, von Jahreszeiten usw. erscheinen, die alle jeder Tugend teilhaftig sind, so kommt Plato schließlich zu dem Satze, alles sei voller Götter. Daß damit ein Schema gegeben ist, nach dem man auch alles teleologisch erklären kann, liegt auf der Hand. Wichtig für uns ist es, daß es bei der Angabe dieser Form, dieser Grundsätze teleologischer Erklärungsweise bleibt. Nur daß die Gestirne überhaupt durch eine göttliche Seele bewegt werden, wurde als sicher hingestellt; in welcher Weise, blieb durchaus unentschieden (898 E—899 A, s. o. S. 17) und ausdrücklich wird dies nachher in derselben Weise für alle göttlichen Seelen offen gelassen (899 B): „ob sie nun in Körpern wohnend, als Lebewesen, das ganze Weltall ordnen, oder sonst irgendwie und in irgendwelcher Art."

Während man nun diese Unvollständigkeit in den Gesetzen sehr erklärlich finden wird, weil ja da schon der Timäus vorliegt, so liegen die Dinge anders im Philebus und in dem Politikus. Im Philebus handelt es sich um die vielumstrittenen Ausführungen über die *αἰτία*, die nach den Prinzipien des *πέρας* und *ἄπειρον* und dem aus beiden gebildeten *μικτόν* als viertes eingeführt wird: die Ursache zu dem vorher entwickelten „Werden ins Dasein", weil ja jedes Werden einer Ursache bedarf (26 E, 27 B). Eine eingehendere Entwicklung über den Sinn jener Stelle kann hier nicht versucht werden. Mir erscheint für unsere Zwecke vor allem wichtig, daß es sich, da sich nach dem Vorangehenden die Einteilung in *πέρας*, *ἄπειρον* und *μικτόν* auf die gesamte Erfahrung bezieht (vgl. nam. 26 B u. D), so muß mit der *αἰτία* auch alles, was überhaupt Ursache sein kann, also die Ursächlichkeit an sich gemeint sein. So werden vorläufig nur die vier Begriffe: *πέρας*, *ἄπειρον*, *μικτόν*, *αἰτία* nebeneinander hingestellt (27 B). Dann aber wird gefragt, wozu das Geistige (*φρόνησις δὲ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς*) zu rechnen sei, und zwar gleich in einer Weise, daß klar wird, hier handelt es sich um eine Frage der Religion

(28 A: *εἰς τί . . . θέντες οὐκ ἂν ἀσεβοῖμεν;*). Die Antwort lautet natürlich, daß alles Geistige zum Ursächlichen gehöre, weil ja für das gesamte Weltall eine geistige, bewußte Ursache angenommen werden muß, „denn alle Weisen stimmen überein, . . . daß Geist der König von Himmel und Erde ist" (28 C). Schon die Frage, ob das All verwaltet werde von der „Macht des Vernunftlosen, des Ungefährs und des Zufälligen", oder „ob, wie die Vorfahren sagten, Geist und eine wunderbare Einsicht es ordnet und lenkt", erscheint gottlos (28 D-E). Auch hier wird also die Forderung einer geistigen Ursächlichkeit für die Erklärung der Welt ganz offenkundig aufgestellt, Dazu kommt dann noch ein Beweis: Wie im Weltall die Elemente, die unseren Körper bilden, in reinerer und vollendeterer Form vorhanden sind, so muß auch eine geistige Ursächlichkeit (*αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν*) im Weltall gefunden werden, und diese setzt eine Seele und eine Gottheit voraus (30 C). Sehr richtig hat hier Constantin Ritter (N. Unters. III, S. 134—136) beobachtet, daß ein eigentlicher Beweis für die Zugehörigkeit des Geistigen zur Ursächlichkeit gar nicht gegeben wird, sondern daß dies einfach aus der religiösen Forderung folgt, das kosmische Geschehen als Wirksamkeit einer Gottheit aufzufassen. Es kam Plato weniger darauf an, diese Verwandtschaft von *νοῦς* und *αἰτία* streng zu beweisen, als darauf, die Überzeugung einer göttlichen Weltordnung hier vorzubringen. „An und für sich lag ihm am Herzen sie auszusprechen und die entgegenstehende Ansicht vom Walten des blinden Zufalls in der Welt zurückzuweisen" (S. 136). Daraus erhellt auch hier wieder, welche Rolle dies Suchen und Fordern einer teleologischen Welterklärung in Platos Gedankenwelt spielt. Und auch hier haben wir wieder die Angabe der Grundsätze, aber keine Ausführung.[1])

[1]) Ein „Schwanken der Darstellung", das Natorp (S. 311) hier feststellt, vermag ich nicht zu finden. Natorp sagt; „Nach 30 D soll dem Zeus (d. i. dem All) eine königliche Seele und königliche Vernunft durch die Macht der Ursache zukommen, als ob die Ursache der Vernunft des Alls noch von dieser selbst verschieden sein sollte. Aber abschließend wird doch (30 D-E) die Vernunft selbst, offenbar die des Alls, als Ursache gesetzt." Wenn man freilich Plato in solcher Weise umdeutet, dann muß sich auch ein Schwanken ergeben. Wie kann hier die Seele und Vernunft des Zeus die personifizierte Vernunft des Alls sein, wenn, was Natorp übergeht, gleich darauf von den anderen Göttern (*ἐν δὲ ἄλλοις ἄλλα καλά, καθ' ὃ φίλον ἑκάστοις λέγεσθαι*) die Rede ist. Der

Ein genaues Gegenstück zu der Art, wie hier die religiöse Welterklärung eingeführt wird, bietet Soph. 265 B ff.[1]) Dort ist von einer Einteilung der schöpferischen Kunst die Rede, die in eine menschliche und göttliche eingeteilt werden soll. Die Tatsächlichkeit der letzteren wird dann mit einer Lebhaftigkeit und Wärme dargelegt, daß — wie im Philebus — das tiefe Interesse durchschimmert, welches Plato über den augenblicklichen Zweck hinaus aus dem Gegenstande nimmt (265 C): „Wollen wir sagen, daß alle Lebewesen . . . die auf der Erde aus Samen und Wurzeln erwachsen und alle unbeseelten Körper, die in der Erde, schmelzbar und unschmelzbar, sich bilden, durch die werkmeisterliche Kunst eines anderen als Gottes geworden sind? Oder wollen wir uns der Meinung und dem Gerede der Menge anschließen . . . daß die Natur sie hervorbringt infolge einer selbsttätigen Ursache ohne hervorbringende Überlegung, oder mit Denken sowie einem göttlichen Wissen, das von Gott stammt?" Der junge Theätet gibt ehrlich zu, daß er noch keine klare Meinung darin hat und deshalb des Fremden Ansicht folgen wolle. Dieser versichert ihm, er würde ihm zwar durch Gründe und zwingende Überzeugungskraft die materialistische Ansicht widerlegen, wenn er nicht überzeugt wäre, daß ihm seine Anlage schon allein später auf das Richtige

---

Satz, der nach Natorp dann „abschließend die Vernunft selbst, offenbar die des Alls, als Ursache setzt", heißt (nach C. Fr. Hermanns Fassung): (Diese Darlegung) „hat auf meine Untersuchung die Antwort erbracht, daß Geist zur Gattung dessen gehört, was Ursache von allem genannt wurde". Das bedeutet die Zusammenfassung des gesamten von 28 C bis hierher reichenden Beweisganges, daß das Geistige unter den Begriff der Ursächlichkeit fällt. Wenn Natorp dann später (S. 313 f.) dazu kommt, für das Prinzip des Grundes im Philebus die Idee des Guten, mithin „die Idee der Idee (oder das Gesetz der Gesetzlichkeit)" zu erklären, was ihn zu dem Satze führt (S. 315): „nicht die Idee des Guten wird Gott, sondern Gott wird die Idee des Guten", so hat man den Eindruck, als habe Plato den Satz (30 C): „Gewiß dürften Weisheit und Einsicht ohne eine Seele nicht stattfinden" dazu geschrieben, um solche Deutungen fernzuhalten. Wenn das überhaupt etwas heißen soll, so muß es doch heißen: die Annahme geistiger Wirksamkeit setzt auch die eines Subjektes dieser Wirksamkeit voraus (s. o. S. 13 f.). In dieser Hinsicht stimme ich der Kritik H. Gomperz' (Archiv f. G. d. Phil. XVIII, S. 471—488), der auch den oben genannten Satz gegen Natorp anführt, völlig bei. Zu Phil. 30 C möchte ich noch stellen Euth. 287 D: — *Πότερον οὖν ψυχὴν ἔχοντα νοεῖ τὰ νοοῦντα, ἢ καὶ τὰ ἄψυχα;* — *Τὰ ψυχὴν ἔχοντα*, ferner Tim. 46 D (unter S. 44 angeführt) und Tim. 37 C; (*νοῦς ἐπιστήμη τε . . .*) *τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἄν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπῃ, πᾶν μᾶλλον ἢ τἀληθὲς ἐρεῖ.*

[1]) Vgl. auch C. Ritter, N. Unt. I, S. 27, 52, 57.

führen würde. Der Fremde selbst schließt sich natürlich der teleologischen Anschauung an, ein Ergebnis, das dann (266 B) noch einmal zusammengefaßt wird.

Den Grundsatz der Erklärung der Welt aus einer bewußten Ursache zeigt schließlich auch die merkwürdige Erzählung von der Welterklärung im Politikus (269 A f.) und zwar im doppelten Sinne. Einmal leitet der Gott selbst den Gang des Weltalls und dreht es mit, dann, nach bestimmter Frist, läßt er es los und es dreht sich nun selbst, aber auch jetzt nicht mechanisch, in umgekehrter Richtung „als ein Lebewesen, das Vernunft empfangen hat von dem, der es zu Anfang eingerichtet hat" (269 C). Insofern diese dichterische Darlegung die geistige Ursächlichkeit in beiden Fällen zur bestimmt festgehaltenen Grundlage macht, ist auch in ihr die Forderung des Phädon aufgestellt. Durchgeführt wird diese Forderung dann im Timäus, wo, wie gezeigt werden soll, es sich nicht mehr um Dichtung, sondern um Darstellung des platonischen Weltbildes handelt.

Über den Wahrheitsgehalt, den Plato seiner Erzählung von der Weltentstehung beimißt, haben stets die verschiedensten Auffassungen geherrscht. Weil Plato in dieser Hinsicht am Anfange gewisse Vorbehalte macht, hat mancher geglaubt berechtigt zu sein, alles, was in die betreffende Auffassung von Platos Lehre nicht passen wollte, abzulehnen. So urteilt z. B. Pfleiderer (Sokrates und Plato S. 582) von dem „Quartier der drei Seelenteile", sie „gehöre zum Mythus, höchsens zum naturwissenschaftlich-humoristischen εἰκός", daß man über die Götter ihren Abkömmlingen glauben muß (Tim. 40 D, E, 41 A), ist nach Pfleiderer „humorvolle Ironie" (S. 643). Meiner Ansicht nach liegen in beiden Fällen sehr ernste Meinungen Platos zu Grunde. Aber auch Natorp (Ideenlehre 339—342) bedient sich dieses Argumentes, um in dem Welturheber eine Darstellung des „Prinzips der Bestimmung" zu sehen: „die Form des Mythus (29 D) gestattete und forderte namentlich einen weitergehenden Gebrauch der Personifikation, als ihn Plato sich auch sonst gestattet hat. Über diese Freiheit, welche die Darstellung sich nimmt, haben wir aber die fast bis zur Ermüdung durch die ganze Schrift sich wiederholenden, unumwundenen Erklärungen Platos selbst. Wenn also je, so ist hier die mystische Einkleidung nicht eine Vermutung, die man annehmen kann oder nicht, sondern eine literarische Tatsache, mit der die Auslegung zu rechnen verpflichtet ist." Mag denn eine

Prüfung dieser Erklärungen Platos ergeben, ob sie zu Natorps Auslegung des Timäus berechtigen!

Zeller unterscheidet von dem Mythus im eigentlichen Sinne, wie ihn z. B. die Erzählungen vom Jenseits bieten, eine andere Art, die eintritt, „wenn es sich darum handelt, die Entstehung der Dinge zu erklären, deren methodische Ableitung Plato nach den Voraussetzungen seines Systems unmöglich ist“ (II, 1 [4], S. 581). Ich glaube, aus Platos eigenen ausdrücklichen Angaben darüber, wie wir seine Darlegung im Timäus aufzunehmen haben, ergibt sich sogar, daß hier von einem Mythus im gewöhnlichen Sinne gar nicht mehr die Rede sein kann. Plato setzt 29 B-C die Bedeutung seiner Darstellung auseinander. Die ganze Darstellung handelt von einem Werden, nämlich vom Werden des Weltalls; diesem Zwecke muß ihre Art entsprechen. Da es nun über ein Werdendes niemals ein wirkliches Wissen geben kann, sondern nur eine *δόξα* (28 A), so muß auch die Darstellung Verzicht leisten auf logische Unwiderleglichkeit und darf nichts bieten wollen als Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit. Der Vorbehalt, den Plato für die Gültigkeit seiner Ausführungen macht, liegt also darin, daß er sich bewußt ist, über einen empirischen Vorgang keine logisch unanfechtbaren Behauptungen aufstellen zu können. Treffend hat das zu Polit. 277 D Const. Ritter dargelegt (N. Unt. S. 80 ff.): „Da ausdrücklich gesagt wird, wir seien in unserer Welterkenntnis buchstabierenden Schulkindern gleich, deren richtiges Entziffern der Silben offenbar so lange nicht Wissen, sondern nur *ὀρθῶς δοξάζειν* ist, als sie sich über dieselben Buchstaben in schwierigeren Zusammensetzungen noch täuschen können, so besäßen wir in all unseren Urteilen über die *φύσις* und ihre *στοιχεῖα* nur *δόξας* — zum Teil ohne Zweifel falsche. Dies wird in der Tat Platos ernsthafte Meinung sein“. Unumwunden spricht das übrigens Plato selbst aus im Philebus (59 A-B): „. . . auch wenn jemand über den Wesensgrund (*περὶ φύσεως*) zu forschen vermeint, so erforscht er offenbar sein Leben lang die Verhältnisse dieses Weltbaus, wie es geworden ist, wie es etwas erleidet und wirkt. . . . Nicht also über das immer Seiende, sondern über das, was wird, werden wird und geworden ist, hat . . . ein solcher die Mühe auf sich genommen. . . . Sollen wir also sagen, daß davon etwas deutlich wird nach der genauesten Wahrheit, wovon sich niemals etwas in gleicher Weise verhielt noch verhalten wird noch in der Gegenwart verhält? — Unmöglich! — . . . Es gibt

also darüber keine Einsicht und kein Wissen, das die höchste Wahrheit bietet." Im Grunde genommen taucht damit das Problem des Phädon wieder auf. Dort hatte Plato eine Welterklärung gefordert und gesucht, aber nicht gefunden. Deshalb verzichtet er auf sie und wandte sich zu dem Gebiet, wo er wenigstens unbedingte Gewißheit vorfand, zu den Ideen. Im Timäus gibt er seine Welterklärung. Dabei muß er aber aus der Welt untrüglicher Gewißheit heraustreten und darf nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen: 29 C „Wundere dich also nicht, Sokrates, wenn wir, nachdem doch viele über Götter und die Entstehung des Weltalls vieles gesagt haben, nicht imstande sind, ganz und gar mit sich selbst übereinstimmende und genau bestimmte Aussagen zu machen. Sondern wenn wir sie so wahrscheinlich (*εἰκότας*) wie sonst ein anderer bieten, müssen wir uns zufrieden geben, bedenkend, daß wir . . . menschliche Natur haben, sodaß wir die wahrscheinliche Darstellung (*εἰκότα μῦθον*; Müller: „die wahrscheinliche Rede") über diese hinnehmen müssen, ohne noch darüber hinaus zu forschen." Von einem Mythus im Sinne Natorps, der sich auf diese Stelle beruft (29 D), ist also gar keine Rede. Oft hat *μῦθος* gar nicht die Bedeutung einer dichterischen Darstellung, sondern es heißt: „Rede", „Erzählung", „Darlegung" überhaupt. Im Passow sind für diese Bedeutung außer unserer Timäusstelle (!) aus Plato angeführt Ges. 771 C, 773 B (nicht C!). Alle die durch den ganzen Dialog wiederholten Erklärungen Platos, die auf 29 D zurückweisen, sollen also nicht besagen, daß die Darstellung mythisch ist, sondern daß sie unbeweisbar ist und nur Anspruch auf Wahrscheinlichkeit macht. Das zeigt schon die immer wiederkehrende Vokabel *εἰκώς*. Mehrfach steht sie ganz selbständig; z. B. *εἰκότως* 49 B, 55 D, *τὸ εἰκός* 72 D; meistens ist vom *εἰκὼς λόγος* oder *εἰκότες λόγοι* die Rede (29 C, 30 B, 48 D, 55 D). Wo *μῦθος* noch vorkommt, bedeutet es wie 29 D die „Darstellung" im allgemeinen (z. B. 59 C, 68 D, 69 B). Die Bemerkung Stumpfs (Zeller II, 1[4] S. 581, Anm. 1): „der Mythus schließe die Wahrscheinlichkeit aus, denn er könne wörtlich genommen nur falsch, dem Sinne nach gedeutet nur wahr sein" halte ich für sehr richtig, denn bei etwas, was seinem Begriffe nach nicht wahr sein kann, kann man auch nicht von Wahrscheinlichkeit reden. Und das ist auch im Sinne Platos, wenn er (Staat 377 A) vom Mythus im Sinne unseres Fremdworts sagt: *πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν. τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ*

ἀληθῆ. Die Stellen, wo Plato im Timäus vom *εἰκὼς μῦθος* redet (Tim. 29 D, 59 C), sind aber nicht, wie Zeller will, ein Beweis gegen Stumpf, sondern, da dieser ganz recht hat, ergibt sich schon aus dem Ausdruck *εἰκὼς μῦθος*, daß der Sinn der griechischen Vokabel hier von unserem „Mythus" verschieden sein muß, und so wird unsere Ansicht auch von dieser Seite bestätigt.

Ist es einerseits falsch, wenn man die ganze Darstellung des Timäus für mythisch in unserem Sinne erklärt, so muß man sich andererseits des Vorbehalts bewußt bleiben, den Plato dadurch für seine Darstellung macht, daß er sie für *δόξα* erklärt (28 A). Dies Wort bezeichnet jede Erkenntnis zunächst unter Absehung davon, ob sie wahr oder unwahr, begründet oder unbegründet ist, nur mit Rücksicht darauf, daß sie von irgend einem Subjekt angenommen wird, daß dieses sich dafür entscheidet. Das beweist schon die Etymologie des Wortes. *Δοκεῖ* hängt aufs engste mit *δέχομαι* zusammen, das nur eine Analogiebildung im Attischen für dialektisch durchaus vorwiegende *δέκομαι* ist (nach dem Vorbilde von *ἔχω*, *ἕξω* und *βρέχω*, *βρέξω*). Diese ursprünglich ganz konkret sinnliche Bedeutung tritt in Worten wie *δωροδοκεῖν* = Geschenke annehmen, *δωροδόκος*, *πανδοκεύς*, *πανδοκεύτρια*, in der Endung *-δόκος* überhaupt offen zu Tage. So bezeichnet also *δόξα* ursprünglich alles, was man im geistigen Sinne annimmt, mag es ein Lehrsatz, eine religiöse Überzeugung, ein sittlicher Grundsatz sein, mag die Annahme zu Recht bestehen oder nicht, mag sie auf Grund reiflicher Überlegung oder oberflächlicher Prüfung, auf Grund zwingender Beweise oder aus Wahnvorstellungen gewonnen sein. Das Subjekt dieses Annehmens kann ein einzelner Mensch, es kann auch eine ganze Stadt oder Kirche sein; dann wird *δόξα* und das stamm- und sinngleiche *δόγμα* zum Gesetz, der öffentlichen Meinung oder auch zum „Dogma" (vgl. z. B. Staat 493 A, 503 A, Ges. 644 D). Im passiven Sinne ist *δόξα* das, was über jemand allgemein angenommen wird, ist sein Ruf. Die Grundbedeutung des „Annehmens" liegt überall zu Grunde. Das sagt Plato selbst im Theätet 189 E: „Was ist Denken? (*διανοεῖσθαι*). Ein Gespräch, das die Seele bei sich selbst über den Gegenstand ihrer Erwägung anstellt. . . . Sie scheint mir beim Nachdenken nichts anderes zu tun als ein Gespräch zu führen, in dem sie bei sich selbst Frage und Antwort gibt, „ja" und „nein" sagt. Hat sie aber eine Bestimmung gefunden, nach längeren oder kürzeren Anläufen, und sagt nunmehr dasselbe und

zweifelt nicht mehr, so bezeichnen wir das als ihre *δόξα*. Also nenne ich das *δοξάζειν* ein Sprechen und die *δόξα* eine ausgesprochene Rede, doch nicht zu einem anderen oder laut, sondern schweigend bei sich selbst.“ Sehr wichtig ist es dabei, zu betonen, daß der ursprüngliche Sinn von *δόξα* durchaus nichts enthält von einem voreiligen, unmotivierten Annehmen, sondern daß, wie gerade die Stelle des Theätet betont, auch ein logisches und wohlbegründetes Resultat der Überlegung *δόξα* genannt wird, denn auch in diesem Sinne entscheidet der Urteilende sich für etwas, nimmt er etwas an. So erklärt es sich, daß auch die mathematischen Urteile, die der Diener im Menon (85 B) fällt, *δόξαι* genannt werden, weil in diesem Augenblick der Wert darauf gelegt wird, daß er sich für diese Sätze entscheidet.[1])

In dieser ursprünglichen Bedeutung umfaßt also die *δόξα* als ein weiterer Begriff auch die *ἐπιστήμη*, das Wissen. Zwischen *δόξα* und *ἐπιστήμη* besteht dasselbe begriffliche Verhältnis wie zwischen den deutschen Worten Meinung und Wissen. Das Wissen ist die Erkenntnis, die eine unbedingte Sicherheit bei sich führt, wie besonders die Ausdrücke „gewiß“ und „Gewißheit“ zeigen. Die „Meinung“ ist die Ansicht, für welchen man sich persönlich entscheidet. Nun kann man auch im Deutschen „Meinung“ als den weiteren Begriff auffassen; denn was ich weiß, das ist damit auch meine Meinung. So ist *δόξα* der weitere Begriff; jede *ἐπιστήμη* ist auch *δόξα*, insofern als man sich dafür ent-

[1]) Von Sokrates heißt es (Parm. 130 E), er schaue noch auf die *δόξαι* der Menschen, er lasse sein Urteil noch bestimmen durch das, was als allgemeine Meinung angenommen ist. Soph. 228 B sind *δόξαι* angenommene Grundsätze, die mit den Begierden streiten (Müller übersetzt ganz falsch: „Ansichten“). Ganz anders wieder in demselben Dialog (233 B): der Sophist bringe den Jünglingen die *δόξα* (= Überzeugung) bei, alles zu wissen. Tim. 22 B ist *παλαιὰ δόξα* die seit alter Zeit geltende, also angenommene Überlieferung. Im Staat 466 B wird von einer kindischen und unverständigen „Meinung“ über Glückseligkeit gesprochen, wenn der Wächter an dem höchsten Glück seines Berufes zu zweifeln beginnt; überhaupt wird *δόξα* gern von den das Leben bestimmenden Grundansichten gebraucht und gewinnt dann die Bedeutung der „Glaube“ (Staat 574 D, 619 A: „stählern diesen Glauben festhaltend muß man zum Hades gehen“). In diesem Sinne auch *δόγμα* als der angenommene sittliche Grundsatz, so Staat 503 A: von dem *δόγμα*, das sich in Furcht wie in Freude bewähren muß. Auch sonst entspricht *δόγμα* dem Ausdruck *δόξα* fast völlig. So reden Staat 493 A die Sophisten die Meinungen der Menge (*τὰ τῶν πολλῶν δόγματα*) und regieren sie wie die Tierbändiger, endlich ist Ges. 863 C *δόξα* einfach der Wahn: *δόξα σοφίας* bei Dummheit.

scheidet, ἐπιστήμη ist nur noch mehr als das; zu dem Umstand, daß man sich für die betreffende Erkenntnis entscheidet, tritt noch das Bewußtsein, daß man sich für sie entscheiden muß, der Denknotwendigkeit. Ihren besonderen Sinn bekommt nun die δόξα dadurch, daß das Unterschiedliche zum Begriff der ἐπιστήμη betont wird und sie so zu diesem Begriff in Gegensatz tritt. Bei den häufigen Besprechungen über das Wesen dieser Erkenntnisarten wird unterschieden, wenn eine Erkenntnis eine ἐπιστήμη, die andere nur eine gewöhnliche δόξα ist, wodurch dann δόξα die Bedeutung gerade derjenigen Meinung bekommt, der die Befestigung und unbedingte Sicherung fehlt, die die ἐπιστήμη ausmacht. So wird δόξα ganz allgemein zu jeder Meinung, jeder Darstellung und Ansicht, die nicht denknotwendig ist, für die kein mathematisch oder logisch zwingender Beweis erbracht werden kann. Damit verbindet sich zunächst durchaus kein verächtlicher Sinn. Die δόξα kann zwar eine bloße Annahme, eine Vermutung, ja eine Wahnvorstellung sein, sie braucht es aber nicht zu sein, sondern kann eine wohlbegründete Ansicht darstellen, nur daß für diese kein unwiderleglicher Beweis beigebracht werden kann.

In welchem Sinne bezeichnet nun Plato seine Darstellung im Timäus als δόξα? Meiner Meinung nach durchaus in dem günstigen Sinne. Wenn eine Darstellung nicht im mathematischen Sinne bewiesen werden kann, so kann ihr höchster Vorzug nur das εἰκός, die Wahrscheinlichkeit, das Einleuchtende sein. Und daß diese Eigenschaft seiner Darstellung zukommt, darauf macht Plato allerdings Anspruch. Die ständige Wiederholung dieses Ausdruckes bedeutet also meiner Meinung nach durchaus nicht, daß die Darstellung mythisch gemeint ist, sondern daß sie zwar nicht logisch beweisbar ist, aber als δόξα auf den höchsten Vorzug, das εἰκός, Anspruch macht. Mit anderen Worten: es handelt sich zwar nur um Platos Meinung, aber um Platos sehr ernste Meinung.

Selbst hier gilt es aber noch einen sehr wichtigen Unterschied zu machen. Soweit irgend ein Vorgang in der φύσις geschildert wird, irgend eine real empirische Tatsache erklärt wird, ist wie oben im Anschluß an C. Ritter (S. 33 f.) dargelegt wurde, nur eine δόξα möglich. Die grundsätzliche Unterscheidung aber zwischen geistiger und materieller Kausalität, auf der der ganze Timäus aufgebaut ist, und die Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses hat Plato durchaus für beweisbar gehalten. Wir haben die Beweise für die Ursprünglichkeit alles Geistigen im Phädrus und in

den Gesetzen verfolgt. In den Gesetzen wurde dabei ausdrücklich gesagt, die Materialisten könnten eines logischen Fehlers überführt werden (891 D). Und Sophist 265 D erklärt der Eleat, er könne in der mit aller Ausdrücklichkeit im vollsten Umfange aufgeworfenen Frage nach dem Verhältnis geistiger und materieller Ursächlichkeit (265 C s. o. S. 31) ihm einen zwingenden Beweis (*τῷ λόγῳ μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίας*) für das Vorwalten geistiger Ursächlichkeit geben, wenn er nicht überzeugt wäre, der junge Theätet würde den rechten Weg schon selber finden. Beachtet man die Wucht des Ausdruckes, mit der bei dem sonst in der Proklamierung bestimmten Wissens so vorsichtigen Plato (vgl. z. B. Menon 98 B) die Möglichkeit dieses Beweises behauptet wird, so muß man dieser Stelle das allerhöchste Gewicht zuerkennen.

Hätten wir schon an sich das Recht, diese Auffassungen des Sophist und der Gesetze auf den doch höchst wahrscheinlich zeitlich zwischen ihnen liegenden Timäus zu beziehen, so gibt außerdem Plato dazu Veranlassung, indem er die Unterscheidung und Beziehung der geistigen und materiellen Kausalität zur folgerichtig durchgeführten und festgehaltenen Disposition der ganzen Darlegung macht. Diese beginnt bekanntlich damit, daß zunächst die Schöpfung der Welt durch einen persönlichen Urheber vorgeführt wird. Es wird also vorerst eine rein teleologische Darstellung gegeben, ohne die Möglichkeit einer anderen Erklärungsweise überhaupt anzudeuten. Das wird fortgeführt bis 46 C, bis zur Gestaltung des Auges, wo sich beim Eingehen auf die mechanischen und materiellen Verhältnisse die Notwendigkeit ergibt, nachträglich die Begründung für diese Art der Darstellung zu geben. Diese Begründung liegt natürlich in dem Verhältnis der beiden Arten von Kausalität selbst (46 C): es heißt zunächst, „all dies", d. h. die eben geschilderten materiellen Ursachen des Sehorgans „gehören zu den Mitursachen, die Gott als dienende verwendet, indem er nach Möglichkeit die Idee des Besten durchführt." Und dann wird, dem Phädon (99 B s. o. S. 26 f.) genau entsprechend, die Meinung der Menge angegriffen, die mechanische Ursachen für wirkliche hält, während sie doch nur Mitursachen sind. 46 D: „Von den meisten wird geurteilt, dies seien nicht Mitursachen, sondern Ursachen von allem, indem sie kälten, wärmen, festigen und auflösen und alles derart bewirken. . . ." Diese Unterscheidung entspricht also genau dem Ausdruck im Phädon: *ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον* (99 B), der auch die materielle

Ursächlichkeit in ihrem Verhältnis zur geistigen kennzeichnete. Nun folgt aber ein Zusatz der an bestimmter Kennzeichnung dessen, was Plato als geistige Ursächlichkeit verstanden wissen will, den Phädon weit hinter sich läßt: (Diese materiellen Ursachen) „sind aber nicht fähig, zu irgend etwas die geringste Überlegung und Einsicht zu haben.[1]) Denn als das von dem Seienden, dem allein es zukommt, Einsicht zu erwerben, muß man die Seele bezeichnen" (*λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐσιέ. τῶν γὰρ ὄντων ᾧ̓ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν*). Zu welchen Folgerungen dieser Satz, dem wir nun schon in der dritten Fassung (s. o. S. 31 Anm.) begegnet sind, in Bezug auf die Auffassung des Welturhebers nötigt, mag vorerst unerörtert bleiben. Hier folgt nun eine Ausführung, der die Grundlage für Platos Naturbetrachtung in knappester Form vereinigt und zugleich die Ausführungen des Phädrus und der Gesetze einerseits, des Phädon, Philebus, Sophist andererseits zusammenfaßt: „Wer ein nach Einsicht und Wissen Trachtender ist, der muß notwendig den Ursachen der bewußten Natur (*τῆς ἔμφρονος φύσεως*) zuerst nachgehen, an zweiter Stelle aber den Ursachen, die von etwas ausgehen, das von anderem bewegt wird und infolge der Notwendigkeit anderes bewegt." Es ist offenbar, wie hiermit die Brücke geschlagen wird zwischen dem Phädon und den Gesetzen. Auf den Phädon weist die Unterscheidung von Ursache und Mitursache, auf die Gesetze, abgesehen von der Forderung der Reihenfolge der Ursächlichkeitsarten (46 E, vgl. dazu Ges. 895 B), die hier auftretende Gleichsetzung der *ξυναίτια* mit dem „von anderem Bewegten und infolge der Notwendigkeit anderes Bewegenden." Damit ist natürlich zugleich die *ἔμφρων φύσις* dem sich selbst Bewegenden gleichgesetzt. Das berechtigt uns, die Gegenüberstellung der beiden Arten der Kausalität im Phädon und Timäus auch in den Gesetzen zu Grunde zu legen. Da im Timäus die *ἔμφρων φύσις* als der genaue Gegensatz der Naturnotwendigkeit hingestellt wird, andererseits auch als die sich selbst bewegende Bewegung, so folgt, daß diese Selbstbewegung als Negation der Naturnotwendigkeit für uns nicht nur aus ihrem Begriffe abzuleiten ist, sondern daß dies auch ein platonischer Gedanke ist.[2])

[1]) Von H. Müller in seiner Übersetzung VI, S. 165 ganz falsch übersetzt. Für die Beziehung der *συναίτια* zum Phädon vgl. Räder, Platos philos. Entwicklung S. 387.

[2]) Diese Beziehungen entwickelt auch Stenzel (*ζῷον* und *κινήσις*, S. 16), der

Es mag hier noch kurz dargelegt werden, wie die als Disposition zugrunde gelegte Unterscheidung der beiden Arten der Ursächlichkeit weiter durchgeführt wird. An die eben angeführte Stelle unmittelbar anschließend (46 E) wird das Thema aufgestellt: „Beide Arten der Ursächlichkeit darzustellen, gesondert aber die, welche mit Geist Urheber vom Guten und Schönen sind, und die, welche ohne Bewußtsein immer ungeordnet das Zufällige ins Werk setzen."

Demgemäß wird ein Abschnitt gemacht 47 E. Es folgt auf den ersten Teil, der „das durch Geist Bewerkstelligte" enthielt, ein zweiter, wie es heißt, der darbieten soll, „was durch Notwendigkeit" geschieht. Damit ist natürlich nicht gemeint, daß es sich um zwei gesonderte Vorgänge handelt, sondern in Wirklichkeit sind diese Arten der Ursächlichkeit stets verknüpft, dadurch, daß die Naturnotwendigkeit der bewußten Ursache sich unterordnet (*δι' ἀνάγκης ἡττωμένης διὰ πειθοῦς ἔμφρονος*). Doch für eine richtige Entwicklung des Vorganges ist es notwendig, das Wesen der mechanisch-natürlichen Kausalität einer besonderen Betrachtung zu unterziehen, „das Wesen der schweifenden Ursächlichkeit, wie zu wirken sie geartet ist, hinzuzufügen" (48 A). Dabei weist der Ausdruck der „schweifenden Ursächlichkeit" (*πλανωμένης αἰτίας*) zurück auf 46 E „die das Zufällige immer ungeordnet ins Werk setzen". Sie wird als „schweifend" bezeichnet, obwohl dies auf den ersten Blick dem Begriff der Naturnotwendigkeit zu widersprechen scheint, weil sie im Hinblick auf die Gesetzlichkeit einer geistigen Ursache etwas Zufälliges ist, wie ja der Begriff des „Zufalls" durchaus relativ ist und nur das Absehen von irgend einer Gesetzlichkeit bedeutet. Was also im Verhältnis zu geistiger Wirksamkeit Zufälligkeit genannt wird, kann nicht nur, sondern muß sogar (s. o. S. 13) im Verhältnis zur Naturnotwendigkeit genau bestimmt gedacht werden. Es gilt also in diesem zweiten Teile nicht mehr und nicht weniger, als die Prinzipien des ganzen Naturmechanismus aufzustellen. Das geschieht bekanntlich durch die Theorie vom Wesen der Materie, aus der Wasser, Erde, Feuer und Luft als abgeleitete Formen dargestellt werden. Diese Darstellung im einzelnen zu verfolgen, kann hier unsere Aufgabe nicht sein. Für uns ist wichtig, daß Plato dabei niemals den

noch besonders auf den Ausdruck *πρωτουργοί* und *δευτερουργοὶ κινήσεις* in den Gesetzen hinweist; auch betont er mit Recht, daß auch die Bezeichnung *αἰτία* sich in den Gesetzen findet (896 B).

Grundgedanken des Ganzen außer acht läßt und in mehrfachen Bemerkungen darauf hinweist, daß diese Ausführungen nur vorläufig den teleologischen Grundgedanken bei Seite stellen, so 52 D: „Dies aber sei die nach meinem Dafürhalten in der Hauptsache festgestellte Ansicht: daß das Seiende, der Raum und das Werden ein auf dreierlei Art verschiedenes Dreifache sei und zwar bevor der Himmel entstand." Ganz abgesehen davon, ob es sich hier um eine wirklich zeitlich gemeinte Bestimmung handelt, wird doch ausdrücklich darauf zurückgewiesen, daß die mechanische Darstellung die teleologische nicht negieren, sondern nur vorläufig von ihr absehen soll. Eine ähnliche Verwahrung erfolgt dann wieder im folgenden (53 B), wo es von dem Zustand der abgeleiteten Elemente heißt, sie waren in völligem Durcheinander, „wie alles sich natürlich verhalten muß, wenn Gott davon entfernt ist. Sie also, die damals von Natur so beschaffen waren, gestaltete Gott zuerst nach Gattungen und Zahlenverhältnissen. Daß aber Gott sie so schön und gut wie möglich eingerichtet hat (aus solchen die sich nicht so verhielten) diese Behauptuug stehe uns durchgängig in allem fest." Ähnliche Verweisungen folgen dann auch noch fernerhin, so 55 C, 56 C, 59 C, wo es zusammenfassend von der Entwicklung der materiellen Natur heißt: „das übrige derart durchzugehen ist nicht schwer, wenn man das Wesen der wahrscheinlichen Darlegung nicht außer Acht läßt. Schafft sich jemand, indem er der Erholung wegen die Untersuchungen über das ewig Seiende ruhen läßt und über das Entstehen dem Wahrscheinlichen nachforscht, ein harmloses Vergnügen, so dürfte das wohl im Leben eine das Maß nicht überschreitende vernünftige Unterhaltung gewähren." So ist für Plato die mechanische Forschuugsmethode nur Mittel zum Zweck und darüber hinaus nur ein Spiel. So wird dann auch weiter die materielle Erklärung der Sinneswahrnehmung, z. B. der Wärme, gegeben, ohne daß damit der teleologische Grundgedanke verletzt würde. Man geht gewissermaßen dem Plane Gottes nach, indem man verfolgt, wie er die Naturgesetze benutzt. So wird denn auch dieser Teil in aller Form abgeschlossen mit jener merkwürdigen[1]) Abweisung des Experiments (68 D): . . . Die

[1]) Der Hauptzweck scheint mir an dieser Stelle auch wieder die Betonung des εἰκὼς μῦθος zu sein (68 D), der auch hier hauptsächlich den Gegensatz zum Ausdruck bringen soll, in dem sich Plato zu jedem befindet, der behauptet, eine wissenschaftliche Naturerklärung bieten zu können. Wissenschaft im platonischen Sinne ist eben von der Natur nicht möglich.

wahrscheinliche Darstellung, so heißt es, soll festgehalten werden. „Wollte aber jemand bei solcher Naturforschung durch Versuche das nachweisen, so dürfte er wohl den Unterschied göttlicher und und menschlicher Anlage verkennen, weil wohl Gott die Einsicht und Macht hat, das viele in eins zu mischen und wieder aus einem in vieles aufzulösen, keiner aber von den Menschen weder fähig ist, eins von diesen beiden zu tun noch jemals sein wird." Dann folgen die programmatischen Schlußworte (68 E): „Dies alles, das damals durch Naturnotwendigkeit so entstanden war, übernahm der Werkmeister des Schönsten und Besten bei dem Werdenden, als er den sich selbst genügenden und höchst vollendeten Gott erzeugte (= die Welt), indem er die Ursachen in dieser Hinsicht als dienende anwendete, selbst aber Baumeister des Wohlgeratens bei allem Werdenden war. Deshalb muß man zwei Arten von Ursachen unterscheiden, die eine notwendig, die andere göttlich, und die göttliche in allem suchen, um des Erwerbs eines glückseligen Lebens willen, soweit unsere Natur es gestattet, die notwendige aber um jener willen, aus der Erwägung, daß es ohne dieses nicht möglich ist, eben jenes, dem wir ernstlich nachstreben, allein zu begreifen und zu erfassen, oder seiner sonst irgendwie teilhaftig zu werden."

Damit ist der zweite Teil deutlich abgeschlossen und es beginnt der dritte, der noch einmal zusammenfassend die ganze Weltentstehung wiederholt. Warum diese Wiederholung? Plato sagt es selbst. Erst mußten, „wie für Baumeister das Material, die Arten des Ursächlichen abgeklärt vorliegen, aus denen die weitere Darstellung zusammengewebt werden soll" (69 A). Es mußte erst im ersten Teil, wo die ganze Weltentstehung rein als persönliche Tätigkeit des Welturhebers und der von ihm bestellten Untergötter dargestellt wurde, die geistige Ursächlichkeit, im zweiten dann die mechanische ebenso rein für sich entwickelt werden, damit nun im letzten Teile der Leser beim Blick auf das Naturganze der Auffassung Platos folgen kann. In diesem Teile wird fortwährend auf die Unterscheidung der Kausalitäten verwiesen. Im ersten Teile war immer besonders die geistige Tätigkeit der schaffenden Gottheit betont, ihre Überlegung, Absicht, ihr Wille, so 29 D-E: *δι' ἥν τινα αἰτίαν . . . βουληθεὶς . . . ὁ θεός . . .* 30 A; *λογισάμενος οὖν* 30 B: *διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε* — 30 D: *βουληθείς . . . .* 34 A-B: *Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθείς . . .* Entsprechende,

die geistige Tätigkeit bezeichnende Ausdrücke ziehen sich nun auch durch die ganze Darstellung des dritten Teiles hin, so 69 D: *σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον* . . . 71 A: *εἰδότες δὲ αὐτὸ , . . τούτῳ δὴ θεὸς ἐπιβουλεύσας* . . . 71 D: *μεμνημένοι γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιστολῆς* . . . 72 E: *ἐκ δὴ λογισμοῦ τοιοῦδε* . . . *ἥδεσαν οἱ ξυνιστάντες* . . . 74 B: *διὰ ταῦτα* . . . 74 E: *ὁ λόγος ἀπέφαινε* . . . 75 B: *τοῖς* . . . *δημιουργοῖς ἀναλογιζομένοις* . . . *συνέδοξε* . . . 75 C: *διὰ ταῦτα καὶ οὕτως ὁ θεός* . . . 75 D: *ἕνεκα τῶν* . . . 76 C: *διανοούμενος* u. a. Genau entsprechend wird auf die entwickelten Grundsätze für die mechanische Naturbetrachtung verwiesen. So 69 D: *ἀναγκαίως* . . . 74 A: *τῇ θατέρου προσχρώμενος* . . . *δυνάμει* . . . 74 E: *ὅπῃ μήτινα ἀνάγκην ὁ λόγος ἀπέφαινε* . . . 75 A: *ἡ γὰρ ἐξ ἀνάγκης γιγνομένη καὶ ξυντρεφομένη φύσις* . . . 75 D: *ἕνεκα τῶν ἀναγκαίων καὶ ἀριστων* . . . Auch die grundsätzliche Beziehung der Kausalitäten wird gelegentlich wieder vorgebracht, so 76 D: (die Nägel an Fingern und Zehen) „wurden gebildet durch diese Mitursachen“ (Sehnen, Haut usw.) „und ausgeführt durch die im höchsten Maße ursächliche Überlegung wegen dessen, was später sein sollte.“ Hier wird *αἴτιος* kompariert (*αἰτιωτάτῃ*!), um den Gegensatz recht schroff zu kennzeichnen. Dem ließen sich noch eine Reihe weiterer Stellen anreihen, so 78 B: *τούτοις κατεχρήσαιτο ὁ θεὸς* . . . 79 A: *αἷς* . . . *αἰτίαις* . . . 79 B: *κατὰ ταύτην τὴν ἀνάγκην* . . . 80 E: *ἃ θεὸς ἐπ᾽ αὐτὸ τοῦθ᾽* . . . 84 C: *ἐξ ἀνάγκης* . . . 91 A: *διὰ ταῦτα θεοὶ* . . . *ἐτεκτήναντο.* So wird die Unterscheidung der Ursächlichkeiten auch im einzelnen bewußt und folgerichtig festgehalten bis zum Schlusse: „Denn indem diese Welt die Fülle sterblicher und unsterblicher Lebewesen erhielt, wurde es ein sichtbares, das Sichtbare umfassendes Lebewesen, ein, als Abbild des nur denkend zu erfassenden, wahrnehmbarer Gott, der größte und beste und schönste und vollendetste. dieser eine, einzigartige Himmel.“

Es wurde oben (S. 37 ff.) die Auffassung vertreten, daß für Plato die Darstellung des Timäus im allgemeinen zwar nur für wahrscheinlich gelten soll und unbeweisbar ist, daß dies aber nicht gilt für die Grundsätze selbst, nach denen er die Natur betrachtet. Daß unter allen mechanischen Wirkungen eine geistige Ursache gesucht werden muß, ist unbedingt sicher, wie sie im einzelnen Falle wirkt, kann niemals in restlos beweisbarer Form ausgemacht werden. Es fragt sich nun, wie wir die platonische Götterlehre, zunächst die Gestalt des Demiurgen aufzufassen haben.

Der Weltbildner wird von Plato ganz ohne weiteres, d. h. ohne Begründung, daß und weshalb ein Weltbildner angenommen werden müßte, eingeführt, gleich nachdem gesagt ist, daß die Welt als ein Werdendes eine Ursache haben müsse. Darin liegt ausgedrückt, daß mit der Notwendigkeit einer Ursache überhaupt für Plato auch die Forderung einer geistigen Ursache und damit eines Weltbildners gegeben war (28 A). Dasselbe Bild ergibt sich gleich darauf (29 A). Es soll festgestellt werden, ob der Baumeister (*τεκταινόμενος*) die Welt nach ewigem Vorbilde geschaffen hat oder im Hinblick auf das Gewordene. Die Antwort lautet: Unzweifelhaft auf das Ewige, denn die Welt ist das Schönste von dem Gewordenen und Gott das Beste vom Ursächlichen. Keineswegs wird hier also aus der Ordnung und Schönheit der Welt eine Gottheit abgeleitet, sondern Gott und seine Güte tritt einfach als Postulat auf. Das Gegenteil auch nur auszusprechen ist Frevel. Auf dieser Grundlage wird dann die Weltentstehung als eine Schöpfung des Weltbildners durchgeführt. „Wer nach dem Vorgange weiser Männer dies als den wichtigsten Ursprung des Werdens und der Welt annimmt, der mag wohl recht recht verfahren“ (29 E—30 A).

Erfolgt nun diese unmittelbare und unbewiesene Einführung deshalb, weil die Darstellung mythisch ist, oder deshalb, weil diese Annahme selbstverständlich ist und keines Beweises bedarf? Die Antwort gibt Plato selbst an dem schon oben (S. 39) angeführten Orte, wo er zum ersten Male auf das Verhältnis der Kausalitäten zu sprechen kommt und gewissermaßen nachträglich die Disposition des Ganzen gibt (46 D): „. . . als das von dem Seienden, dem allein es zukommt, Einsicht zu erwerben, muß man die Seele bezeichnen.“ Das heißt also in diesem Zusammenhang: der erste Teil enthielt die Darlegung der Einrichtung der Welt durch eine geistige Ursächlichkeit (47 E: *τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα*). Alle geistige Wirksamkeit aber erfordert eine Seele. Somit ist die Annahme eines beseelten Urhebers der Welt die aus ihrer teleologischen Erklärung sich ergebende Ergänzung. Da nun Plato diese teleologische Erklärung der Welt für die einzig berechtigte ausdrücklich hinstellt und zur Grundlage seiner ganzen Darstellung macht, so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß ihm die Aufstellung eines Weltbildners durchaus ernst gemeint war.

Auch von dieser angeführten Stelle (46 D) glaube ich übrigens nicht, daß Plato durch sie nachträglich einen Beweis für den Ur-

heber des Weltalls geben will. Sie zeigt nur, wie selbstverständlich für Plato mit der Annahme einer geistigen Ursächlichkeit auch die Annahme eines Subjekts, einer Seele verknüpft war. Möge ein kurzer Rückblick auf die Stellen, wo grundsätzlich von dieser gehandelt wird, das bestätigen.

Wir sahen oben (S. 38), daß Plato an der besprochenen Stelle im Sophist (265 C-D, s. auch o. S. 31), das Walten einer geistigen Ursächlichkeit für beweisbar erklärt. Auch dort wird aber sofort auch das Subjekt einer solchen geistigen Ursächlichkeit mitgefordert, denn der mechanischen Ursächlichkeit („selbsttätige Ursache ohne hervorbringende Überlegung") wird gegenübergestellt das Werden „mit Denken sowie göttlichem Wissen, das von Gott stammt" (*μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης*). Im folgenden wird dann einfach von der Wirksamkeit Gottes gesprochen. Nach dem Philebus (30 C, siehe aber auch 28 C) findet sich im Weltall eine unverächtliche ordnende Ursächlichkeit, die mit vollem Recht Weisheit und Einsicht genannt wird; da Weisheit und Einsicht ohne Seele nicht stattfinden, muß der höchste Gott, Zeus, eine königliche Seele haben und königliche Einsicht und die anderen Götter entsprechend andere Gaben. (S. o. S. 30 Anm.) In den Gesetzen (889 ff.) diente die Einführung der Naturerklärung aus geistiger Ursächlichkeit dem Nachweis, daß es Götter geben muß. Nach dem Phädon muß dem „Vermögen, eine solche Lage einzunehmen, wie es für die Dinge am besten ist ..." eine „geistige Wirkungskraft" zukommen (s. o. S. 27 f.)

Es bleibt freilich noch der Staat, wo 508—509 B, worauf später (516 C, 517 C) zurückverwiesen wird,[1]) offenbar die Idee des Guten selbst als Ursache des Erkennens und der Erkennbarkeit, ja auch des Seins von allem hingestellt wird, wobei diese Idee nicht das Sein ist, sondern an Würde und Bedeutung noch das Sein übertrifft. Da dies dieselbe Rolle ist, welche im Timäus dem Weltbildner zufällt, so ergab sich die Notwendigkeit, die beiden Darstellungen mit einander in Einklang zu bringen. Das hat zu der bekannten Zellerschen Auffassung geführt (S. 709 ff.): „Wenn die Idee des Guten es ist, welche den Dingen ihr Sein,

[1]) Wie wenig Plato in seiner Darstellung von dem Wesen der Idee des Guten einen Gegensatz zu seinem Theismus sehen will, zeigt deutlich der Ausdruck, *τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργόν* (507 C), der ganz der platonischen Forderung entspricht, in allem eine göttliche Ursache zu finden.

dem erkennenden Verstande die Erkenntnisfähigkeit mitteilt, wenn sie die Ursache alles Richtigen und Schönen, die Erzeugerin des Lichts, der Urquell der Wirklichkeit und Vernunft genannt wird, so wird sie nicht bloß als der Zweck, sondern auch als der Grund alles Seins, als die wirkende Kraft beschrieben, sie ist die Ursache schlechthin, und eine von ihr verschieden wirkende Ursache kann Plato nicht im Sinn liegen, sonst müßte er derselben hier, wo er den letzten Grund der Dinge und den höchsten Gegenstand des Wissens angeben will, notwendig erwähnen. . . . Im Timäus redet er so von dem Weltbildner, daß wir zu keiner in sich einstimmigen Vorstellung gelangen, wenn wir nicht seine Verschiedenheit von den Ideen, denen er die Welt nachgebildet haben soll, aufgeben." Andere haben diesen Ausgleich zwischen der Idee des Guten und der Gottheit in anderer Weise vollzogen. So, wenn Räder den „Weltschöpfer sich aus der Idee des Guten entwickeln" läßt (S. 381). Nach Gomperz „beherrscht die Werke der platonischen Spätzeit mehr und mehr die Tendenz, die Urprinzipien der Welt als seelische und bewußte zu betrachten" (S. 455). „Es fröstelt Plato in seinem Ideenhimmel" (S. 458). Das alles führe zu einer theologischen Rückbildung, indem die Ideen wieder Wirksamkeit und Beseelung empfangen. Gleichzeitig treten freilich die Ideen auffallend zurück. „Plato hat — fast fühlt man sich so zu scherzen versucht — seine Ideen unter Verleihung des Götterranges in den Ruhestand versetzt" (S. 462). Nach v. Arnim (Allgem. Geschichte der Philosophie, Berlin 1909, Teubner, in Kultur d. Ggw.) gerät Plato, dadurch, daß er „im Sophistes der Welt des wahrhaft Seienden Bewegung, Leben, Seele und Vernunft beilegt . . . mit den Grundvoraussetzungen der Ideenlehre in Widerspruch" (S. 157). Und auch im Timäus „bleibt das Verhältnis des Schöpfers zu der idealen Welt, nach deren Vorbild er die sichtbare erschafft, unklar" (S. 159).

Daß nun die Lehre von einem wirklichen Weltbildner, einer sehr persönlich gedachten Gottheit, mit der Zellerschen Auffassung von der Ideenlehre unvereinbar ist, läßt sich nicht bestreiten. Wir haben nun aber in der platonischen Forderung einer teleologischen Welterklärung ebenfalls eine in sich geschlossene Lehre erkannt, die Plato für beweisbar erklärt, wenigstens in ihren Grundanschauungen, und da ein Geistiges ohne Seele undenkbar ist, erfordert diese auch notwendig ein Subjekt, d. h. eine schaffende Gottheit. Mit denselben Auffassungen und mit denselben Beweis-

gründen erstreckt sich diese Lehre vom Phädon bis zu den Gesetzen. Da taucht denn doch die Vermutung auf, ob nicht vielleicht in der Zellerschen Auffassung der Grund dieses Widerspruchs steckt, während er in Platos Ideenlehre selbst gar nicht liegt. Schon Pfleiderer (Sokrates und Plato, S. 390 f.) bemerkt, die Idee des Guten sei ohne Theismus schwer denkbar, nur hätten wir keinen eigenen Ausspruch Platos darüber. Entschlossener urteilt G. Schneider in seiner „Platonischen Metaphysik“: Er nimmt die Lehre Platos von der wirkenden geistigen Ursächlichkeit als etwas unmittelbar Gegebenes hin und vereint sie so mit der Ideenlehre, daß die Ideen Gedanken Gottes sind (S. 83 ff.). Für Schneider ergibt sich „mit Notwendigkeit die Annahme, daß Gott, der die höchste Ursache ist, in der platonischen Metaphysik nicht entbehrt werden kann, daß es also Plato mit der Statuierung Gottes für sein System auch aus philosophischen Gründen Ernst war.“ Da hier ein weiteres Eingehen auf die Bedeutung der Ideenlehre nicht möglich ist, möchte ich nur so viel bemerken, daß mir die Darstellung im Staate 508 ff. durchaus mit dem Wesen eines persönlichen Weltbildners vereinbar erscheint. Gott ist keine von der Idee des Guten verschieden wirkende Ursache, sondern er ist ihre notwendige Ergänzung, in dem Sinne, wie es im Timäus einfach ausgedrückt wird: Gott war gut, und wollte, daß alles gut wurde. Das war der bedeutsamste Anfang des Werdens und der Weltordnung. Es ist nun sehr wohl möglich, daß Plato hier, wo es ihm auf die Hervorhebung der Idee des Guten ankommt, einfach von der Wirksamkeit dieser Idee spricht und es dem Leser überläßt, bei sich selbst zu ergänzen, was Plato selbst anderwärts wiederholt ausgesprochen hat: daß geistige Wirksamkeit auch eine Seele erfordert. Sehr schön setzt Schneider (S. 84) auseinander, wie beim Schaffen des Künstlers sowohl er wie sein Werk unter der Idee der Schönheit stehen, wie diese eine wirkende Ursache ist, ohne daß man damit irgend einen metaphysischen Sinn zu verbinden braucht. Ich möchte hier noch auf den Phädon verweisen. Da heißt es 99 A, Sokrates' Knochen, Sehnen usw. wären schon lange in Böotien „*ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου*“ . . . wobei ganz offenbar durch das ‚*ὑπό*‘ die *δόξα* als die bewirkende Ursache hingestellt wird, ohne daß doch entfernt die Absicht vorläge, hier ein persönliches Subjekt zu leugnen; ja, wie oben (S. 27 f.) bemerkt wurde, die ganze Darstellung des Phädon zielt darauf, einen Begriff als durch Bestimmung des Subjekts wirkende Ursache

hinzustellen. Auch hier kann ich mich übrigens wieder in meiner Auffassung auf C. Ritter berufen (N. Unt. S. 297). „Daß die „Idee des Guten" als höchster Gegenstand des Wissens bezeichnet wird und daß sie alle wahre und klare Erkenntnis erst möglich machen soll, das scheint mir den Gedanken einzuschließen: nur wenn die Welt so eingerichtet ist, daß wir Grund haben, eine teleologische Betrachtung auf sie anzuwenden, d. h. nur wenn sie von einer vernünftigen, weise berechnenden Macht geordnet ist, haben wir die Möglichkeit, ihre Einrichtung im ganzen und das Wesen jedes einzelnen Dinges wirklich zu verstehen. Dann ist damit der Forschung ihre Methode vorgezeichnet — dieselbe, die schon im Phaidon als die richtige, nur eben verzweifelt schwierige, angedeutet war —: nämlich eben die Gedanken des göttlichen Ordners der Welt nachdenkend aufzusuchen." Ritter geht also noch weiter und findet hier im Staate nicht nur keinen Widerspruch, sondern sogar eine Bestätigung dessen, was wir aus der Teleologie Platos geschlossen hatten.

Die teleologische Betrachtung, d. h. die geistige Ursächlichkeit, ist nach Plato die nachweislich einzig richtige Weltanschauung, womit sich die Forderung für Plato verknüpft, daß eine oberste Gottheit die Welt gestaltet hat und noch gestaltet. Doch muß die teleologische Erklärung auch ins Einzelne gehen. Anaxagoras war im Phädon hart darum getadelt worden, daß er als die eigentliche Ursache die einzelnen Vorgänge als mechanische angab. Damit ergab sich die Notwendigkeit einer weitgehenden Beseelung der Natur und die Annahme durchgehender göttlicher Wirksamkeit. Diese Folgerung aus der Teleologie wird auch sonst vollzogen. Im Phädrus waltet die beschwingte Seele freischwebend durch den ganzen Weltbau (246 BC), im Sophist (265 C) heißt es, alles, auch das Unbelebte, entstehe unter göttlichem Einfluß, der Beweisgang der Gesetze hatte mit der abschließenden Formel geendet, daß alles voller Götter sei (899 B). Nur läßt freilich die Darstellung der Gesetze, die einen genauen Beweisgang bieten will, unentschieden, in welcher Weise die Götter wirken, z. B. die Gestirne lenken. Wir haben oben gesehen (S. 17 f.), daß Plato für die Sonne und alle Gestirne zwei Arten seelischer Einwirkung angibt, aber daneben durchaus anerkennt, daß es noch andere uns unerklärliche Wege für die Gottheit geben kann (898 D—899 B). Das zeigt uns genau, wo wir im Timäus die Stelle zu suchen haben, wo das Gebiet des für Plato sicher Feststehenden aufhört und die

δόξα beginnt: Es ist da, wo er darzustellen beginnt, in welcher Weise Gott die Ordnung der Welt im einzelnen durchführt. Daß sich überall in der Welt eine geistige Ursächlichkeit finden müsse, daß mithin alles voller Götter sei, behauptet er auch in den Gesetzen mit voller Gewißheit. Wie diese Beseelung im einzelnen zu denken sei, darüber kann es kein Wissen und keinen Beweis, darüber kann es nur Meinung geben. Im Timäus verkündet Plato seine Meinung.

Diese Darstellung im einzelnen durchzugehen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Nur das möge festgehalten werden, daß Plato niemals einen Pantheismus etwa in der Art des Xenophanes vertritt, sondern daß bei ihm alle geistige Wirksamkeit ein Subjekt fordert. Dies kann sich in bestimmter sinnlicher Form äußern; dann handelt es sich, wie schon im Phädrus (246 C, s. o. S. 22 ff.), um ein Lebewesen. Dieser Begriff wird auch hier durchaus festgehalten und mit allen seinen an anderen Orten festgestellten Bestimmungen auf den ganzen Weltbau und auf die Gestirne im besonderen angewandt (36 E—37 A): „Der Leib des Himmels ward ein sichtbarer, die Seele selbst aber unsichtbar, doch des Denkens und des Einklanges alles Übersinnlichen und Unvergänglichen teilhaftig, indem der beste Urheber zum Besten alles Gewordenen sie werden ließ.“ Wenn Schneider (Metaph. S. 96) die von der Weltseele ausgehenden Seelen mit einem wohlgeordneten Heer vergleicht, das „ein Ganzes ist, sich in die einzelnen Korps teilt, die sich wiederum in weiterer Gliederung zerlegen bis schließlich hinab zu den einzelnen Leuten“, so liegt das Treffende dieses Vergleiches darin, daß jeder Befehlshaber und jeder einzelne Mann eine selbständige, handelnde Einheit darstellt und daß die Einheitlichkeit des Ganzen nicht auf Kosten der Selbständigkeit des Subjekts erreicht wird. Welt und Gestirne sind für Plato richtige Lebewesen, d. h. eine Vereinigung von Seele und Leib, und sogar ihre Sterblichkeit, die sich daraus ergibt, (Phädr. 246 C) wird grundsätzlich festgehalten (41 B).

An die Entstehungsgeschichte der sichtbaren Götter schließt sich die bekannte zusammenfassende Äußerung über die übrigen Götter oder göttlichen Wesen (*δαίμονες*): nämlich die, welche erscheinen, soweit sie wollen, im Gegensatz zu denen, die offenbar herumwandeln (40 D—41). Ihren Ursprung zu schildern, lehnt Plato bekanntlich ab; das übersteige menschliche Kraft; man müsse vielmehr in diesem Falle der Überlieferung sich anschließen: „man

muß denen sich anschließen, die vor Zeiten sich darüber geäußert haben; denn sie waren Sprößlinge der Götter, wie sie sagten, und kannten wohl genau ihre eigenen Vorfahren. Unmöglich also ist's, Götterkindern zu mißtrauen, obwohl sie ohne Wahrscheinlichkeitsgründe oder zwingende Beweisführungen reden, sondern weil sie behaupten, ihnen Wohlbekanntes zu verkünden, muß man ihnen, den Gesetzen folgend, vertrauen." — In diesen Worten sieht Zeller (II, 1^4, S. 932, Anm. 4) bekanntlich „tiefe, fast zum Hohn fortgehende Ironie" . . . „Eine solche Erklärung überhebt uns jeder weiteren Untersuchung." Ich glaube, ein Blick auf die Stellung, die Plato sonst zur religiösen Tradition einnimmt, wird uns zu einer wesentlich anderen Auffassung dieser Äußerung führen. Sie enthält nichts als die Ablehnung einer mythologischen Darstellung, weil der Mythus dem Thema des Timäus nicht entspricht.

Wenn die Berufung auf die Tradition hier so scharf ironisch gemeint wäre, so müßte auch sonst eine solche Stellungnahme Platos sich zeigen. Das ist aber durchaus nicht der Fall, vielmehr finden wir eine ausgesprochene Vorliebe, sich auf solche „altersgraue" (Tim. 22 B) Überlieferung zu stützen, die in die Anfänge des Menschengeschlechtes hineinführt, als die Götter den Menschen noch nahe standen. Vielfach zeigen diese Stellen einen auffallenden Anklang an die Worte des Timäus. Philebus 16 C ist von einer Gabe der Götter an die Menschen durch irgend einen Promethens die Rede, „und die Alten, besser als wir und näher bei den Göttern wohnend, überlieferten diese Kunde." In demselben Dialog wird die Scheidung der einzelnen Laute in dem ἄπειρον der Sprache einem Gotte oder einem göttlichen Menschen zugeschrieben und die Überlieferung, dies sei der Ägypter Theuth gewesen, wird mit hoher Achtung erwähnt (18 B). Überhaupt zieht ja Plato gern die ägyptische Überlieferung heran, so in der Einleitung des Timäus selbst (22 B f.), wo ihre Berichte ebenfalls in die Zeit der Wirksamkeit der Götter auf Erden hineinragen sollen, im Phädrus 274 C: „Etwas von den Früheren Vernommenes vermag ich zu sagen, das Wahre aber wissen sie selbst," wo die Darstellung dann ebenfalls den Dämon oder Göttersohn Theuth vorbringt. Auch Phil. 12 C, 28 C, Krat. 397 C, 438 C ließen sich heranziehen. Am stärksten ist die Änlichkeit in den Gesetzen. In der Einleitung wird mit hoher Achtung von der Überlieferung gesprochen. die in Sparta Apollo, in Kreta Zeus und Rhadamanthys

zum Urheber der Gesetzgebung macht. Dazu ist 948 B heranzuziehen, wo über die Bedeutung des Eides z. Zt. des Rhadamanthys gesprochen wird: „Weil er sah, daß die damaligen Menschen wirklich an das Dasein von Göttern glaubten und zwar natürlicherweise, weil in der damaligen Zeit, die Mehrzahl von Göttern stammte, von denen einer er selbst war, wie es heißt.“ [1]) Andere Stellen der Gesetze sind 645 B, 662 C, 664 D, 853 C: „Die alten Gesetzgeber gaben Kindern der Götter, den Heroen, Gesetze; sie stammten selbst von Göttern, wie es jetzt heißt, und gaben anderen, die von solchen stammten, Gesetze.“ 872 D: „Von alten Priestern ist deutlich die Erzählung oder der Bericht oder wie man die Darstellung sonst bezeichnen soll, überliefert.“

Zu diesen Stellen, die sich leicht vermehren ließen, kommt nun eine Äußerung des Sokrates im Phädrus (229 C f.), wo er sich über sein Verhalten gegenüber den Mythen allgemein ausspricht. Von der „weisen“ rationalen Mythendeutung will er nichts wissen. Wie er sich bei den „weisen“ Ursachen der Welterklärer im Phädon auf seine eigene „einfältige“ Weisheit zurückzog, so hält er die Zweifel und die Ausdeutung bei den Mythen zwar auch für eine gewisse „plumpe“ (ἄγροικος) Weisheit, aber er hat keine Zeit zu der unendlichen Fülle von Erklärungen, die er für Kentauren, Pegasen, Chimären usw. suchen müßte. Sein Grund ist, daß er sich selbst nicht erkennen kann. „Lächerlich erscheint es mir, wenn ich dies noch nicht weiß, auf Fremdes zu sehen. Deshalb lasse ich das laufen und schließe mich darüber dem gebräuchlichen Glauben an“ (230 A). — Im Verein mit den angeführten Stellen gibt das meiner Meinung nach ein Bild von Platos Stellung gegenüber der religiösen Überlieferung. Nichts liegt ihm so fern wie die Kritik um der Kritik willen. Wo er freilich Frivolität oder schädlichen Aberglauben wahrnimmt, geht er aufs schärfste vor und räumt rücksichtslos im sittlichen Interesse auf. Im übrigen gilt die Front seiner geistigen Stellungnahme dem Materialismus und der zersetzenden Kritik und das bewirkt als Gegenwirkung eine freundliche Stellung zur religiösen Überlieferung.[2])

---

[1]) Ges. 712 A heißt es von einem Grundsatz, man solle ihn ansehen „wie einen überlieferten Mythus und ein Orakel“, und nach dem Zusammenhang besagt das, es soll als ganz sicher gelten.

[2]) Die Weltanschauung nach teleologischen Grundsätzen ganz allgemein wird als das Überlieferte bezeichnet. Phil. 28 D-E. Ähnlich wohl auch Tim. 29 E—30 A.

Die Darlegung im Timäus führt nun gerade an den Punkt in Platos System, wo er den Mythus nicht entbehren kann. Hr. v. Stein sagt (Vorgeschichte und System des Platonismus, Gött. 1862, 240/41,): „Das platonische System fordert mythische Ergänzung. Es würde nicht sowohl auseinanderfallen als vielmehr überhaupt gar nicht zu Stande kommen können, wenn ihm der Mythus fehlte.“ Der Grund, weshalb das platonische System die mythische Ergänzung braucht, ist der von Plato selbst ausgesprochene teleologische Grundsatz, überall in der Natur nach einer bewußten Ursache zu suchen (Tim. 46 D, s. o. S. 39). Denn das nötigt dazu, auch übersinnliche Wesen anzunehmen, und über deren Werden und Entstehen Angaben zu machen „übersteigt menschliche Kraft“ (Tim. 40 D; μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς). Bisher hat nun Plato von den Äußerungen göttlicher Wesen gesprochen, von denen er einen wirklichen Anhalt zu haben glaubte: das Weltgebäude, Sonne, Mond und Sterne glaubte er als lebende Wesen zu erkennen und damit als beseelt. Was er davon sagte, ließ sich zwar nie mit Gewißheit behaupten, aber es besaß doch wenigstens in seinen Augen Wahrscheinlichkeit, denn diese göttlichen Wesen waren ja sichtbar. Von den übrigen, den übersinnlichen Geisterwesen ist das nicht möglich, da könnte es nur Mythen geben. Da dies aber hier sein Thema nicht ist, sondern der εἰκὼς λόγος, die wahrscheinliche Darlegung, so gibt er nur einen kurzen Hinweis, sich hierfür an das Gegebene zu halten, an die religiöse Überlieferung, an all die Darstellungen von der Entstehung der einzelnen allgemein anerkannten Götter und der übrigen Geisterwesen, die man von ihnen, wie schon in der Apologie (27 CD) erwähnt wurde, ableitet. Vor diesen Mythen lehrt Plato Achtung und ehrfurchtsvolle Scheu, sind sie doch das einzige, woraus wir über diese Dinge, deren Kenntnis für uns so ungeheuer wichtig ist zur Gewinnung des Lebensglückes (Tim. 69 E), etwas erfahren können. „Plato glaubt dem Mythus, wie man sich auf einen Zeugen verläßt, der zwar in manchem Betracht nicht ganz glaubwürdig sein mag, der aber doch immer den Vorzug besitzt, über eine Sache, die man sehnlichst zu wissen verlangt, die zu wissen man ein Bedürfnis hat, der einzige Zeuge zu sein“ (v. Stein, a. a. O.). Trotzdem steht Plato den Mythen mit voller geistiger Freiheit gegenüber. Sieht man von Platos künstlerischer Absicht ab, so ist überall für ihn das Ursprüngliche das teleologische Bedürfnis, als Erklärung für irgend etwas eine geistige Ursache zu finden. Wo dann religiöse Auffassungen und

mythische Berichte zu seinen Absichten passen, nimmt er sie bereitwillig und gern an. Daß dies zu Widersprüchen führt, kümmert ihn noch weniger als bei der „wahrscheinlichen Darstellung", wo er auch schon (Tim. 29 C) das Eintreten von Widersprüchen als notwendig bezeichnet hat. So ist das Verhältnis Platos zu den religiösen Überlieferungen ein viel feineres und verwickelteres, als daß es sich einfach auf Annahme oder Ablehnung zurückführen ließe, ein Verhältnis, das übrigens an der Vereinigung von tiefreligiöser Stimmung mit geistiger Freiheit bei manchem der ihm vorangegangenen Denker seine Parallele findet, ja das, wenn man auf die allgemeine Freiheit im Aus- und Umgestalten der Mythen sieht, als ein Kennzeichen der hellenischen Geisteskultur überhaupt angesehen werden könnte.

Daß Plato an unserer Stelle (40 D) zwischen *θεοὶ* und *δαίμονες* im Ausdruck wechselt, bedeutet, daß er den Begriff der „übrigen göttlichen Wesen" möglichst allgemein und umfassend ausdrücken will. Das erinnert an den Phädrus 246 B: „Alle Seele sorgt für alles Unbeseelte und kreist um den ganzen Himmel, in verschiedener Weise sich äußernd." Auch hier wird die seelische Erklärung für die ganze Außenwelt gefordert und ganz der Ausdrucksweise des Timäus entsprechend heißt es dann später, als die mythische Darstellung davon gegeben wird (246 E), dem Zeus folge das Heer *θεῶν τε καὶ δαιμόνων*. Man ist zunächst versucht, den Unterschied zwischen *θεός* und *δαίμων* darin zu suchen, daß der *δαίμων* das untergeordnete Wesen ist, zumal da unser Fremdwort Dämon diesen Sinn angenommen hat. Dafür scheint auch die scharfe Unterscheidung zu sprechen, die im Symposion (202 B ff.) zwischen *θεός* und *δαίμων* gemacht wird: deshalb, weil er kein vollkommenes Wesen ist, kann der Eros kein Gott sein, sondern nur ein *δαίμων*. 202 E: „denn alles *δαιμόνιον* steht zwischen Gott und Sterblichem ... es vermittelt und überbringt den Göttern die Anliegen von den Menschen und den Menschen die von den Göttern, von den einen die Gebete und Opfer, von den andern die Aufträge und die Vergeltung für die Opfer. In der Mitte zwischen beiden sich befindend füllt es dieses Gebiet aus, sodaß das All mit sich selbst verknüpft ist." Da nun im Phädrus der Eros ein Gott genannt wird (242 D-E) und im Politicus (272 E) das höchste, über den Göttern stehende Wesen *δαίμων* genannt wird, meint Räder (Pl. ph. Entw. S. 82), „Platon sei im Symposion durch den ganzen Plan des Werkes veranlaßt, eine gegen den Sprachgebrauch strei-

tende Unterscheidung aufzustellen." Doch liegt die Sache anders: *δαίμων* ist der umfassendere, *θεός* der engere Begriff, *δαίμων* bezeichnet das übersinnliche Wesen überhaupt, einen „Geist", ob er nun gut oder böse, allmächtig oder nicht sein mag, *θεός* dagegen ist der „Gott", das höher stehende Wesen, von dem man nichts Ungünstiges aussagen darf. Jeder *θεός* ist dann natürlich auch ein *δαίμων*, und auch das oberste göttliche Wesen kann so bezeichnet werden, als „größter Geist", und wenn im Symposion der Eros als unvollkommenes Wesen nicht als ein Gott bezeichnet werden soll, sondern nur allgemein als „Geist", so widerstreitet das durchaus nicht dem Sprachgebrauch. Alle Stellen, wo *θεός* und *δαίμων* gleichwertig nebeneinander gestellt werden, finden dann darin ihre Erklärung, daß von geistig wirkenden Wesen möglichst allgemein gesprochen werden soll. Auch der Ausdruck *δαιμονία ἰσχύς* (Phaid. 99 C) gehört hierher. Andere Stellen sind Ges. 730 A (*ὁ ξένιος ἑκάστων δαίμων καὶ θεὸς τῷ ξενίῳ συνεπόμενοι Διί.*) Nach Ges. 804 A soll der Gesetzgeber, ebenso wie einen Teil unserer Gedanken immer die Gottheit fügt, auch in der Gesetzgebung manches dem *δαίμων καὶ θεός* überlassen.

Im Anschluß an unsere Timäusstelle spricht Zeller (II, 1 [4], S. 932) auch über Platos Stellung zu den Dämonen: „Nicht anders verhält es sich auch mit den Dämonen. So oft Plato dieses Zwischenwesen erwähnt, und soviel ihm die spätere Dämonologie zu entnehmen gewußt hat: daß er wirklich an sie glaube, gibt er nirgends mit einem Wort zu erkennen, wenn er vielmehr anderswo in der hergebrachten Weise von Schutzgeistern redet, so erklärt er Tim. 90 A C die Vernunft für den wahren Schutzgeist des Menschen, und in der Republik verordnet er, daß man ausgezeichnete Männer nach ihrem Tod als Dämonen verehren solle: das Dämonische ist nichts anderes, als das wahrhaft Menschliche." Ich glaube, dies vermögen die Zeugnisse, die Zeller anführt, nicht zu beweisen. Wenn Staat 540 B nichts anderes stände, als „daß man ausgezeichnete Männer nach ihrem Tod als Dämonen verehren solle", so wäre Zellers Deutung gerechtfertigt. Es heißt aber, den ausgezeichneten Männern sollen Denkmäler und Opfer von Staatswegen zuteil werden „wenn die Pythia es bestätigt, als Dämonen, sonst als Götterlieblingen und Gottähnlichen". Hätte hier *δαίμων* nicht einen metaphysischen Sinn, wäre nicht an ein wirkliches übersinnliches Dasein gedacht, an ein Weiterleben als „Geist", so wäre die sakrale „Bestätigung" völlig zweck-

los.[1]) Ebenso beweist der Umstand, daß Tim. 90 A und 90 C der vernünftige Seelenteil — oder besser die vernünftige Seele — als ein δαίμων bezeichnet wird, nur, wie stark verselbständigt dort diese Seele im Menschen gedacht ist. Diese Wendung soll nicht bedeuten, daß „die Vernunft der wahre Schutzgeist des Menschen sei" und es nur in diesem Sinne Geister gebe, sondern: so selbständig wirkt in dem menschlichen ζῷον diese Vernunft, als ob sie ein selbständiger Geist wäre, der Schutzgeist des Menschen. — Auch die übrigen Stellen, auf die Zeller verweist, können meiner Meinung nach dessen Ansicht nicht bestätigen. Phäd. 107 D, 108 B, Staat 617 E, 620 D, Polit. 271 D, Ges. 713 D handelt es sich um mythische Darstellungen und innerhalb des Mythus werden natürlich die Dämonen als völlig reale Wesen hingestellt. Das beweist weder gegen noch für Zeller etwas. Doch Staat 392 A wird für Dämonen und Heroen ebenso wie für Götter sittliche Vollkommenheit postuliert, ebenso werden diese drei Klassen höherer Wesen Ges. 717 B, 738 D zusammen genannt, Phädr. 274 C ist Theuth, ein Gottessohn, als Erfinder berühmt, δαίμων genannt. Überall bezeichnet hier das Dämonische mehr als „das wahrhaft Menschliche" (vgl. Phil. 18 B.)

Allen den göttlichen Wesen insgemein, wie sie von 40 D—41 A zusammengefaßt sind, wird nun die weitere Weltbildung zugeschrieben. An alle richtet 41 A der Weltbildner seine Mahnung und „die Kinder gehorchten der Weisung des Vaters" (42 E), auch bei der Zusammenfassung (69 C) ist von den γεννήματα allgemein, ohne nähere Bezeichnung die Rede. Dadurch wird deutlich gekennzeichnet, daß es für Plato vor allem auf das Erklärungsprinzip ankommt. Wenn Götter, sichtbare und unsichtbare, und Geister ganz allgemein als Subjekt der Schöpfungsakte gesetzt werden und nirgends auf nähere Angaben über diese höheren Wesen irgend welcher Wert gelegt wird, so zeigt das, daß es sich in der Hauptsache um den Nachweis einer ἔμφρων φύσις handelt, um die Wirksamkeit geistiger Ursachen. In diesem Sinne wird auf die Absicht, die Gründe, die Überlegung der Götter immer wieder verwiesen. Das Thema des Timäus ist die Deutung der uns umgebenden realen Natur, nicht irgend welche theologischen Ausführungen. So durften die Angaben über die Götter ganz

[1]) Dieselbe Berufung auf „den Gott" und dieselbe Auffassung bietet die Parallelstelle 469 A.

allgemein bleiben. Das Wirken nach bestimmten Zwecken, die gut sein müssen, ist eigentlich ihr einziges Kennzeichen.

Hierin äußert sich meiner Meinung nach ein Zug, der für Platos religiöse Ansichten überhaupt maßgebend ist: Seine unbedingte Anerkennung und Forderung der Wirksamkeit der Götter einerseits, seine Gleichgültigkeit und sein Schwanken in der Form der Darstellung anderseits. Im Kratylus 400 D f. wird diese Stellung formuliert und begründet. Es ist gefragt worden, ob man über die Richtigkeit der Namen bei den Göttern etwas ausmachen könne. Die Antwort ist: „Wir wissen weder etwas über die Götter noch über die Namen, mit denen sie sich selbst nennen. (Denn offenbar legen sie sich die richtigen bei.) Eine zweite Art der Richtigkeit ist es dagegen, wenn wir sie, wie es unser Gebrauch ist, in den Gebeten anzurufen, mit den Namen nennen, wie und wonach sie sich gern nennen lassen, weil wir sonst nichts wissen; denn das scheint mir ein schöner Brauch zu sein. Wenn du nun willst, wollen wir untersuchen, indem wir gleichsam den Göttern im Voraus sagen, daß wir über sie selbst durchaus nicht nachforschen wollen — denn wir maßen uns nicht an, dazu fähig zu sein — sondern über die Menschen, aus welcher Meinung heraus sie ihnen die Namen geben. Denn darin liegt kein Frevel.“ Hieran schließen sich andere Stellen. Phil. 12 C erklärt Sokrates, seine Ehrfurcht vor dem Namen der Götter sei kein menschenartiges Gefühl mehr, sondern gehe über die höchste Furcht hinaus. Phil. 30 D heißt es, in Zeus wohne eine königliche Seele und königlicher Geist, „in anderen Göttern anderes Schöne, wie es jedem lieb ist sich beilegen zu lassen.“ Diese Stellen zeigen, wie die Vereinigung der gänzlichen Vergeistigung der Religion, die von der Gottheit, von den Göttern ganz allgemein spricht und jede nähere Bezeichnung für sie verschmäht, mit der offenbaren Hochachtung Platos für die überlieferte Religion zu Stande kommt. Plato verwirft die religiöse Tradition weder noch nimmt er sie ohne weiteres an; er sucht in ihr einen Sinn und findet er ihn, so nimmt er sie freudig an, dann glaubt er darin echte Wahrheit zu entdecken. Stellen sich dagegen Widersprüche heraus zu dem, was die Religion zu allererst verlangt, nämlich zur Ethik, so kann es sich um ehrwürdige Tradition gar nicht handeln, sondern um das Machwerk von *μυθοποιοί* (Staat 377 B ff.) oder *μυθολόγοι* (Ges. 941 B) und zwar von schlechten. Gerade der Kampf, den Plato in den Gesetzen (a. a. O.) und im Staate 377 ff. gegen die

frivole Dichtung führt, zeigt, wie ernst er es mit dieser Überlieferung nahm. Eine Äußerung wie Staat 391 C: „Wir wollen sie nicht sagen lassen, daß Theseus, des Poseidon Sohn, und Peirithoos, des Zeus Sohn, so auf unerhörten Raub auszogen, noch daß irgend ein anderer Göttersohn und Heros gewagt habe, Unerhörtes und Gottloses zu verüben, wie man jetzt ihnen anlügt," hat meiner Meinung nach gar keinen Sinn, wenn nicht das Bestreben vorhanden wäre, etwas wirklich religiös Wertvolles in diesen Vorstellungen von Heroen und Göttersöhnen zu finden. Es ist Platos religiöses Bedürfnis, das ihn hierin einen Sinn suchen läßt, das andererseits in ihm den Zorn entfacht, wenn er Frivolität wahrnimmt. Daß es nicht die Mythologie als solche ist, die Plato verwirft, sondern daß es auch eine gute und echte Art gibt, zeigt Ges. 664 D der Ausdruck: *μυθολόγους περὶ τῶν αὐτῶν ἠθῶν διὰ θείας φήμης*, wozu zu vergleichen sind 672 B-C und 682 A.

Diese Grundzüge der religiösen Anschauungen Platos: das Ansetzen einer göttlichen Ursache für all und jedes als abstraktes Prinzip einerseits, die stete Bereitschaft andererseits, das religiös Gegebene anzuerkennen und in ihm einen Sinn zu suchen, müssen wir uns an den zahllosen Stellen, wo religiöse Erklärungen, Angaben und Berufungen vorliegen, vor Augen halten. Denn diese Charakteristica liegen, obwohl sie erst später theoretisch entwickelt werden, schon in den früheren Dialogen in ihrer Anwendung vor. Im Timäus 53 B sagt Plato, alles müsse ungeordnet und sinnlos sein, wo ein Gott fehle. Das führt dazu, in allem, wo eine Ordnung vorliegt, — und eine solche findet ja nach Plato überall statt, wo überhaupt ein Erkennen möglich ist, — eine göttliche Wirksamkeit anzusetzen. Das findet dann Ausdruck darin, daß selbst in den Fällen, wo jede Erklärung versagt und die Grenze der Erfahrung erreicht wird, eine göttliche Ursache angesetzt wird. Wenn es Phädr. 240 A-B heißt, bei dem meisten Schlimmen finde sich etwas Angenehmes, so kann für diesen allgemeinen Satz im Augenblick keine Bestätigung gesucht werden. Wenn also gesagt wird, ein Dämon bewirke dies, so soll dies nur bedeuten: Die Tatsache liegt vor, Gründe können nicht angeführt werden; also kommt hier nur der eine universale Grund, der für alles gilt, in Betracht, die geistige Ursache. Das Anführen einer solchen Ursache wird geradezu zum Merkmal des Punktes, wo menschliches Begreifen ein Ende findet. Von den Ursachen, die den im Timäus aufgedeckten ersten Grundlagen der Elemente noch voraus-

liegen, heißt es, „sie wisse Gott und wer auch immer von den Menschen Gott lieb sei“ (53 D). So ist meiner Meinung nach auch die Angabe im Staat 597 B aufzufassen. Für die Idee des Bettes noch nach einer Ursache zu suchen ist nicht angängig; da aber Gott die Ursache von allem ist, muß auch hier Gott als Urheber gesetzt werden. Im Phädrus 246 A ist eine Darstellung von etwas Unbegreiflichem eine θεία διήγησις. Wo sich in der Namengebung kein Grund weiter denken läßt, wird sie der Gottheit zugeschrieben (Krat. 391 A f., 397 C, 438 C). Wenn etwas als undenkbar und unmöglich auszuführen scheint, aber doch angenommen werden soll, wird es als Werk eines Gottes hypothetisch hingestellt: Staat 578 E: wenn ein Gott jemand mit seiner gesamten Sklavenschaft in die Einsamkeit versetzt; Krat. 432 B-C: wenn Gott einen zweiten Kratylus formt. Man hat den Gesamteindruck, daß Plato alles Ursprüngliche im geistigen Sinne, d. h. das Unerklärliche, wie im gewöhnlichen physisch-empirischen Sinne, d. h. alle realen Anfänge des Gegebenen, einer göttlichen Einwirkung zuschiebt. So Ion 537 C: Jeder Kunst ist es von Gott verliehen, für irgend ein besonderes Werk Verständnis zu bieten. Hierher gehört endlich auch die bei Plato so oft wiederkehrende Auffassung, daß alle Künste (z. B. Mener. 237 B), alle Gesetzgebung und Gesittung von Göttern gegeben sei oder in Zeiten zurückreiche, wo noch die Götter selbst oder die Heroen und Geister die Geschichte der Menschen lenkte (z. B. Apol. 31 A, Prot. 322 A, Polit. 271 D ff., Tim. 21 A, 23 D, 24 C, Ges. 624 A, 634 A, 644 D f., 709 A f., 713 A-B, 853 C u. a.). Damit, daß diese Darstellungen mythisch sind, ist nicht gesagt, daß sie nicht doch einen sehr ernst und real gemeinten Gedanken enthalten. Daß die Ursprünge des geschichtlichen Lebens in göttlicher Wirksamkeit zu suchen sind, ist für Plato Tatsache. Sie darzustellen aber ist nur durch Mythus möglich, eine Tatsache, die Plato fühlt und bedauert und durch die er wenigstens durch eine Fiktion hinwegzukommen sucht (Tim. 26E).

Ihre bedeutungsvollste Anwendung finden alle diese religiösen Gedanken und Prinzipien natürlich auf das menschliche Leben. Der Timäus drückt das durch den Auftrag des Weltbildners an die Götter aus: sie sollen „nach Möglichkeit, so gut und schön es angeht, das sterbliche Lebewesen leiten, soweit es nicht sich selbst Ursache des Schlimmen wird.“ Dieser Auftrag wird dann bekanntlich gelöst durch die Organisation des menschlichen ζῷον mit seinen verschiedenen Seelen, die an bestimmten dazu geeigneten Körper-

teilen ihren Sitz haben. Es wird also gewissermaßen der göttliche Einfluß auf den Menschen vorgeführt, wie er sich in und durch die Materie äußert. Es handelt sich ja im Timäus um die Darstellung der gegebenen Natur, erklärt aus göttlichen Absichten; da mußte vor allem der körperliche Aufbau geschildert werden, und wo es sich um geistige Kräfte handelt, da werden auch diese zu substanziellen Wesen, zu Seelen, die mit bestimmten Eigenschaften und Neigungen von der Gottheit oder den Göttern ausgerüstet sind und sich deshalb dauernd in derselben Weise äußern müssen. Der Timäus will die Natur darstellen, deshalb muß er auch das geistige Leben als Natur auffassen und die Seelen als dauernde Einrichtungen, d. h. als Naturdinge, wie den Körper. So wird auch der Zeugungstrieb zu einem Tier im Menschen (91 A f.) und die Wahrsagung ist an ein bestimmtes Organ geknüpft (71 A f.). Gerade in diesen beiden Punkten, werden wir sehen, weicht Plato von seiner gewöhnlichen Auffassung durchaus ab. Deshalb soll schon hier betont sein, daß dies eine Folge des besonderen Planes des Timäus ist.

Für gewöhnlich ist es nämlich Platos Auffassung, daß jeder innere Trieb, ja sogar jeder Gedanke auf die Wirksamkeit eines Gottes zurückgeführt werden kann, und zwar ganz unmittelbar, nicht nur im Sinne des Timäus, daß göttlicher Wille das menschliche ζῷον und in seiner Organisation die ständige Ursache solcher Triebe, Neigungen usw. geschaffen hätte. Zusammenhängend begründet bieten diese Lehre bekanntlich die Gesetze. 644 C wird davon ausgegangen, daß jeder von uns als eine seelische Einheit aufzufassen ist; „doch hat jeder in sich zwei entgegengesetzte und unverständige Ratgeber, die wir Lust und Unlust nennen . . . daneben Furcht und Mut , . . über alledem die Überlegung, was von dem besser und schlechter ist.“ Deshalb hat die Auffassung Berechtigung, „daß jedes von uns Lebewesen ein göttliches Wunderwerk ist, als Spielzeug . . . oder aus irgend einem ernsthaften Grunde zusammengesetzt. Denn das können wir nicht erkennen, wir wissen aber, daß diese Affekte (πάθη) in uns sind wie Sehnen und Fäden und uns ziehen und, einander entgegengesetzt, gegeneinander wirken zu entgegengesetzten Handlungen.“ Auf diese Stelle wird 803 C zurückverwiesen: wie schon früher dargelegt, sei der Mensch „ein kunstvoll angefertigtes Spielzeug Gottes und das sei in Wahrheit das beste an ihm“. Daß damit wirklich an eine Ableitung der Gedanken und Gefühle unmittelbar aus der

Gottheit gedacht ist. zeigt, unter Berufung auf eine Homerstelle, die Anwendung desselben Bildes 804 A: „manches wird der Geist und der Gott (*δαίμονά τε καὶ θεόν*) ihnen eingeben in Bezug auf Opfer, . . . da sie in der Hauptsache Wunderwerke sind und nur in gewissen geringfügigen Beziehungen an der Wahrheit teilhaben.“ Der Vergleichspunkt mit den Drahtpuppen liegt darin, daß in der Folge der Vorstellungen und der Gefühle eine Gesetzlichkeit angenommen wird, die uns selbst fremd ist und außer uns liegt. Man kann diese Gesetzlichkeit mechanisch auffassen (vgl. C. Ritter, Platos Gesetze, S. 197), wie dies in gewissem Sinne der Timäus tut. Das hier angewandte Bild aber läßt jedes Gefühl und auch jeden Gedanken (804 A) ganz für sich betrachtet auf unmittelbaren Einfluß der Gottheit zurückführen. Damit ergibt sich für das geistige Leben dasselbe Erklärungsprinzip wie für das physische.

Auch hier aber tritt wieder die Erscheinung auf, daß die Prinzipien, die im Timäus und in den Gesetzen bewußt entwickelt werden, in ihrer Anwendung schon in den früheren Dialogen zu Tage liegen. Hierher gehört die schon im Phädon auftauchende Anschauung, der Mensch sei „ein sorgsam gepflegtes Eigentum der Götter“: *κτῆμα τῶν θεῶν*, ein Ausdruck, der im Kritias und in den Gesetzen wiederkehrt (Zeller II, 1⁴ S. 935 Anm. 6). Aber auch sonst haben wir eine Menge von Äußerungen, die aus derselben Auffassung zu verstehen sind und die gerade dadurch die feste Überzeugung bekunden, daß sie als selbstverständlich, ohne Begründung, angegeben werden. Um die Beispiele nicht zu häufen, möge hier nur die Auffassung Erwähnung finden, daß während des Dialoges selbst ein Gott das Gespräch leitet, die rechten Einfälle gibt u. s. f. So finden wir Phädr. 237 A ein Gebet an die Musen, teilzunehmen an der Darstellung, ebenso Musen und Mneme im Euthydem 275 D. Besonders reich an solchen Andeutungen ist der Philebus. 20 B gibt einer der Götter Sokrates eine Erinnerung an Worte, die im Traum oder Wachen vernahm. 25 B heißt es dann, zu einer schwierigen Frage werde Aufklärung geben „ein Gott, wenn einer der Götter meinen Gebeten sein Ohr leiht.“ Und: „bete denn und forsche nach!“ sagt der Mitunterredner. Dasselbe wiederholt sich an weiteren besonders schwierigen Stellen (61 C, 66 D). Im Staat 432 C heißt es: „Folge, nachdem du mit mir gebetet!“ und wenn 453 D aus dem *λόγος* ein Delphin oder sonst ein wunderbares Rettungsmittel helfen soll, so liegt dieselbe

Auffassung zu Grunde. Hierher gehören ferner die von Zeller II, 1^4, S. 933 Anm. 6 angeführten Beispiele, gehört die Auffassung, daß ein Schutzgeist über dem menschlichen Leben walte (z. B. Phäd. 107 D, Staat 620 E). Im Lysis 204 B nennt es Sokrates eine Gottesgabe, daß er Liebende erkennen kann. Phäd. 58 E heißt es, er gehe zum Hades durch göttliche Fügung, Phäd. 60 E befiehlt ihm ein Traumbild zu dichten. Euthyd. 272 E: *κατὰ θεὸν . . . ἔτυχον καθήμενος.* Alledem liegt das Prinzip zu Grunde, jede innere wie jede äußere Erfahrung als unter Gottes und seiner Kinder Leitung stehend zu betrachten. Der Satz von Steins (a. a. O. S. 113/4): „Nur soweit besitzt die Natur Stimme und Sprache für . . . Plato, als sie Seele hat, nur soviel ist an ihr erkennbar, als ein Gemeinsames mit dem Menschen, als eine Seele an den Tag legt" gilt auch für die Gesetze des inneren Menschen.

So stellt sich das Verhältnis Platos zu den religiösen Vorstellungen, die er vorfand, als ein recht verwickeltes und nur aus den besonderen Unterscheidungen, die das platonische Denken zwischen den Arten der Erkenntnis macht, verständliches heraus. Plato sucht in allem, im kleinsten und größten, nach einem geistigen Entstehungsgrunde, denn nur eine solche Ursache verdient überhaupt den Namen einer Ursache. Dabei weiß er aber ganz genau, daß bei einer solchen Erklärung in jedem Einzelfalle nur *δόξα* gegeben werden kann, daß ferner menschliches Können nicht zureicht, über das Werden der Götter etwas auszusagen, sodaß es sich, sobald dieses Gebiet erreicht wird, um Mythen handelt. Freilich berechtigt das nicht, am überlieferten Mythenschatz eine frivole und leichtfertig oberflächliche Kritik zu üben, sondern Plato sucht in ihnen einen Sinn und wo er einen solchen findet, nimmt er die gegebenen Vorstellungen gern an.

Unter diesen Verwahrungen nun wird für Plato die ganze Natur vergeistigt und vergöttlicht. Geister umspielen den Menschen auf seinem Lebensgange auf Schritt und Tritt, jeder Ort ist von ihnen belebt, jeder Gedanke, der ausgesprochen wird, ist vielleicht ihre Anregung. Wenn den Sokrates zur heißen Sommerszeit unter der Platane am Ilissus Begeisterung hinreißt, sodaß ihm die Worte vom Munde fließen, wie er es sonst an sich nie erlebt hat, da sind es die Feen, die hier wohnen, die ihn „in eine Gottesstimmung versetzt haben" (*ἐνθουσιάζειν* Phädr. 241 E). Und als die Mittagshitze niederbrütet und die Grillen ihr einschläferndes Lied zirpen, da warnt Sokrates seinen Gefährten, nicht zu schlafen. Denn auch

die Grillen sind ja Dienerinnen der Musen und werden lachen und es ihnen melden, wenn die Menschen ihr Geschenk nicht würdigen. Sind sie aber wach und regsam, so vermitteln sie ihnen die schönsten Gaben der Göttinnen (259 A). Sokrates selbst hat an seiner Redekunst keinen Anteil: es sind die Götter des Orts selbst (*ἐντόπιοι θεοί*), oder die begeisterten Sänger der Musen, die diese Wirkung hervorbringen (262 D). Als dann die Glut des Tages vorüber ist, die Abkühlung eintritt und man sich zum Heimweg bereitet, da schließt die weihevolle Stunde in der göttlichen Natur ein Gebet an Pan und die anderen Götter, die dort zu Hause sind.

II. Teil.

Instinkt und Genie.

1. Göttliche Einwirkung als Erklärung der unbewußten Zweckmäßigkeit.

Wir haben gesehen, wie scharf Plato zwischen rein materiellen Naturvorgängen und solchen, deren Ursache in einem Bewußtsein, einem Willen liegt, unterscheidet. Nun gibt es zwischen der Naturnotwendigkeit und zwischen der bewußten Natur (*ἔμφρων φύσις*) ein Zwischengebiet: die instinktiven Handlungen der Lebewesen. Sie zeigen in ihrer Zweckmäßigkeit starke Übereinstimmung mit bewußten und gewollten Handlungen, sind aber doch im Verhältnis zu wirklichen Willenshandlungen insofern unbewußt, als sie triebhaft erfolgen und ohne daß der Begriff ihres Zweckes ihnen notwendig vorausginge. Für Plato kann es natürlich ein solches Zwischengebiet nicht geben, da es nur zwei Arten der Ursächlichkeit gibt, die Naturnotwendigkeit und die Kausalität aus einem Bewußtsein. Sehen wir, wie Plato sich mit den instinktiven Handlungen abfindet!

Der Begriff der instinktiven Handlung wird von Plato im Symposion 207 A f. an dem Beispiel des tierischen Geschlechtstriebes entwickelt: „Was hältst du, Sokrates, für die Ursache dieses *ἔρως* und dieser Begierde? Merkst du nicht, in welchen unerhörten Zustand alle Tiere geraten, wenn sie zu zeugen be-

gehren; die laufenden und die geflügelten, sie sind alle in einem krankhaften und liebesbegehrenden Zustande, zunächst, sich miteinander zu begatten, dann um die Ernährung des Erzeugten, und die Schwächsten sind bereit für diese mit den stärksten auf Tod und Leben zu kämpfen und dafür zu sterben, indem sie sich selbst dem Hunger preisgeben, um jene aufzuziehen, und alles übrige tun. Denn bei den Menschen . . . möchte man glauben, daß sie dies aus Überlegung tun. Was aber ist bei den Tieren die Ursache zu diesem Liebeszustand (*ἐρωτικῶς διατίθεσθαι*)?" Hiermit ist eine Kennzeichnung des Geschlechtsinstinktes und damit des Instinktes überhaupt und zugleich der Hinweis gegeben, daß dieser Begriff ein Problem enthält. Wie bei der Bestimmung des „Lebens" zunächst die „sich selbst bewegende Bewegung", d. h. eine Abweichung von dem Gange der Natur, es war, die auf eine andere Art von Ursache schließen ließ, so ist es hier ein „unerhörter Zustand", der zunächst auffällt. In allen Handlungen eines Lebewesens ist das Gesetz der Selbsterhaltung maßgebend: zu diesem Zwecke verschafft es sich Nahrung, fürchtet es den Tod usw. All das ist hier in sein Gegenteil verkehrt, auch der Begattungstrieb hat mit der Selbsterhaltung direkt nichts zu tun. Dafür zeigt sich aber in all diesen Handlungen eine bestimmte Zweckmäßigkeit, sie zielen alle auf eine bestimmte Tatsache hin, die Erhaltung der Art (207 D): „Die sterbliche Natur sucht nach Möglichkeit immer und unsterblich zu sein. Sie vermag dies allein durch diese Art der Zeugung, indem sie stets ein anderes Junges anstatt des Alten zurückläßt." Zugleich taucht aber das Problem auf: Wenn alle diesen unregelmäßigen, naturwidrigen Triebe auf einen Zweck hinzielen, die Erhaltung der Art, wer ist denn dann das Subjekt dieses Gedankens? Was ist die Ursache dieser merkwürdigen Erscheinung? Denn die intellektuelle Überlegung, der *λογισμός*, könnte wohl bei einem Menschen, aber nicht bei einem Tiere als Erklärung herangezogen werden. Was aber ist bei dem Tiere die Ursache?

Diese Betrachtung über den Geschlechtstrieb bei Tieren ist bekanntlich nicht für sich besonders zum Thema gemacht, sondern dient nur zur Veranschaulichung dessen, was schon vorher über den Eros ausgemacht worden ist. Der Eros wird von Plato universal aufgefaßt, in seinem ganzen Einfluß auf das Menschen- und Tierleben. Was über ihn im allgemeinen ausgemacht ist, gilt also auch hier im besonderen Fall. Zunächst war, an die volkstümliche

Vorstellung anschließend, von dem Gotte Eros die Rede gewesen, indem ohne Kritik jeder der Beteiligten in seiner Art den Gott gepriesen hatte. In der von Sokrates vorgebrachten Auffassung der Diotima kommt dann aber die Kritik zur Geltung: Da der Eros ein Bedürfnis nach dem Guten und Schönen darstellt, kann er kein Gott sein, da dieser ein vollkommenes Wesen sein muß; er ist vielmehr ein übersinnliches Wesen von der Art, die nicht unbedingt vollkommen zu sein braucht: also ein Geist, ein *δαίμων*. Das Wesen dieser Geister, ihre vermittelnde Stellung zwischen Menschen und Göttern, wird dann, wie schon oben (S. 53) erwähnt, ausführlich entwickelt. Seine Entstehung wird mythisch dargestellt durch die Schilderung der Vermählung zwischen Poros und Penia und dann von seiner Wirksamkeit gesprochen. Im Menschen erwirbt er den Trieb zur Erwerbung des Guten für immer, also zur Unsterblichkeit. Denn wer etwas begehrt, begehrt etwas Schönes oder Gutes, d. h. daß das Gute sein eigen wird. Diese Begehr des Guten ist allen Menschen eigen und eine Abart davon ist die sinnliche Liebe, die eigentlich Eros genannt wird. Und nicht nur das Gute zu haben, lieben und begehren die Menschen, sondern auch, es immer zu haben. Und so kommt es zu dem Abschluß (206 A): „Der Eros geht also, als ganzes genommen, auf den immerwährenden Besitz des Schönen."

Das ist die Grundlage der vielfach verschlungenen Ausführungen, die das Symposion über den Eros bietet. Wieweit handelt es sich nun aber hier um poetisch-sinnbildliche Darstellung und wieweit will Plato wörtlich verstanden sein? Man handelt meiner Meinung nach eben so verfehlt, wenn man meint, Plato wolle uns hier nur eine naturwissenschaftliche und psychologische Tatsache sinnbildlich klar machen, als wenn man das Hauptgewicht auf die hier gebotene Dämonologie legt. Wir müssen vielmehr auch hier genau untersuchen, was für Plato ein Wissen, was für ihn eine Doxa und was Mythus ist.

Es liegt Plato eine psychologisch-naturwissenschaftliche Tatsache vor. Gerade der Geschlechtstrieb ist der Instinkt, dessen Macht bei Mensch und Tier gleich stark ist und wo der Mensch am ersten sich über die Eigenart alles Instinktiven klar werden kann. Eine Handlung zielt ganz offenbar auf einen bestimmten Zweck hin, auf die Erhaltung der Art. Aber nicht der Gedanke dieses Zweckes ist es, der den Willen bestimmt, sondern ein Drang, ein Trieb, das Lustgefühl, das das unvernünftige Tier genau so

sicher zu dem bestimmten Zwecke handeln läßt wie den Menschen. Das ist eine jener Sehnen, die nach den Gesetzen (644 DE) in uns ziehen und wirksam sind, etwas Fremdes, das auf unser Ich deutlich spürbar einwirkt. Welche Erklärung sollen wir nun dafür suchen? Da man nach Plato überall die ἔμφρων φύσις, die geistige Ursächlichkeit, finden muß, so ist es für ihn hier, wo so deutlich eine Absicht und ein Zweck zu Tage liegt, doppelt klar, daß die Wirksamkeit eines beseelten Wesens zu Grunde liegen muß. In welcher Art freilich dieses Wesen zu denken ist, das gehört ins Gebiet der Doxa und darüber kann es keine Gewißheit geben. Später, im Timäus, wo Plato, wie wir sahen, die Natur in ihrer empirischen Gegebenheit betrachtet, kommt er zu der Ansicht, es handele sich um ein Tier, das die Götter im Menschen eingerichtet haben. Hier, wo er auf das Walten eines durch Menschen- und Tierwelt hindurchgehenden Naturgesetzes hinblickt, das er auch auf anderen, rein geistigen Gebieten beobachtet, liegt für ihn die Tätigkeit und unmittelbare Wirksamkeit eines Geistes vor. Das Gemeinsame an beiden Erklärungen ist, daß es sich um ein Fremdes, außer uns Stehendes handelt, das auf uns einwirkt, beide Male handelt es sich um den Willen eines übersinnlichen Wesens, dem die so offenbar wahrgenommene Absicht, die Fortpflanzung des lebenden Wesens, innewohnt, nur daß diese Einwirkung im Symposion unmittelbar, im Timäus durch ein mechanisches Mittel erfolgt. Je nachdem Plato auf das allgemein waltende Naturgesetz oder auf den empirisch-physiologischen Aufbau blickt, entscheidet er sich einmal für die eine, einmal für die andere Ansicht. Insofern er sich dafür entscheidet, bildet die jedesmalige Ansicht seine Doxa. Mehr als Meinungen sind ja im Gebiete des Werdens überhaupt nicht möglich und daß diese Meinungen Widersprechendes enthalten müssen, spricht er selbst aus (Tim. 29 C). Um endlich in dem ersteren Falle das, was über menschliches Vermögen hinausliegt, in faßlicher Form darzustellen, braucht er den Mythus. Daß aber auch er mehr sein soll als ein bloßes Spiel des Geistes und ein Schmuck der Darstellung, das zeigt die Angelegentlichkeit, mit der für ihn die Autorität der Wunderfrau Diotima in Anspruch genommen wird. Wir finden also die drei Stufen der Gewißheit, die wir für Platos Naturerklärung aufgestellt hatten, wieder: das Prinzip der teleologischen Auffassung, die Erklärung aus einer geistigen Ursache als sicher festgehaltenen Grundsatz; in der Erklärung des Einzelnen, der Darstellung, wie dies abstrakte Prinzip

in der Welt des Werdens sich äußert, nur Doxa, endlich in der Darstellung des Übersinnlichen, sobald auf das Wesen der Geister selbst Bezug genommen wird, der Mythus, der aber doch ernst genommen sein will. Es geht nicht an, daß man bei Plato einfach zwei getrennte Gebiete unterscheidet, seine Mystik und seine philosophische Weltanschauung. Eine religiöse Welterklärung hat doch Plato, wie wir gesehen haben, überall, auch in den Dialogen, wo seine Ideenlehre durchaus das Hauptthema bildet, gefordert und sogar für beweisbar erklärt. Das beweist, daß er da, wo er solche religiösen Ansichten aufstellt, genau so gut ernst genommen sein will wie bei dialektischen Unterscheidungen, und wenn man nur die Begriffe, die aus der platonischen Erkenntnistheorie fließen, genau beachtet und bei seinen Angaben unterscheidet, ob es sich um ein Wissen handelt, oder ob nur Doxa oder Mythus vorliegen kann, so tritt das Befremdliche für unser Gefühl stark zurück. Das wird noch deutlicher werden, wenn wir, wie nötig, den Eros nicht gesondert betrachten, sondern ihn, und zwar in seiner gesamten Ausdehnung, im Zusammenhang mit all den instinktiven Äußerungen des Menschenlebens verfolgen, die Plato unter der einheitlichen Erklärung unmittelbarer übersinnlicher Einwirkung zusammenfaßt.

Wenn Plato diese einheitliche Erklärung vorbringt, so geht er aus von etwas, was für ihn wie für die meisten seiner Zeitgenossen eine ausgemachte Tatsache war: von der Mantik und von der Kathartik. Auch Zeller gibt an (S. 864, Anm. 3): „mit dem Glauben an ein Ahnungsvermögen, das sich bald im Wachen, bald im Schlaf äußere, mag es Plato, schon nach dem Vorgang des sokratischen Dämonium, Ernst gewesen sein.“ Mir scheint im ganzen Verlauf der platonischen Schriften von Orakel und Weissagung als von einer selbstverständlichen Tatsache gesprochen zu werden. Am häufigsten sind die Beispiele natürlich in den Gesetzen: Die ganze sakrale Gesetzgebung soll mit Hilfe von Sehern ausgeführt werden (871 C) und an vielen Stellen wird auf Delphi ausdrücklich verwiesen (634 A, 686 A, 828 A, 914 A, vgl. auch 738 C u. a.). Wo Plato vorgeht gegen Aberglauben, da dient dies nur dazu, seinen eigenen festen Glauben an Orakel klarzulegen. Denn da ist es der Glaube an falsche Orakel und Ahnungen, denen er den echten Glauben entgegenstellt (Ges. 910 A-E, 933 A). Auch Charm. 173 C, also in einem Dialoge der ersten Periode, wird dieselbe Unterscheidung gemacht, ähnlich auch im Jon (531 B,

538 E). Als feststehende Tatsache wird die Seherkunst ferner behandelt im Phädrus (244 A f., 265 B, Men. 99 C). Von späteren Werken findet sich im Staat sogar wiederholt ein direkter Hinweis auf das delphische Orakel (427 B, 540 C) und im Timäus (71 E) wird, wie oben erwähnt, eine physiologische Erklärung der Seherkunst gegeben.

Theodor Gomperz erscheint der Gedanke, die Mantik als Vermittlerin zwischen Menschen und Göttern heranzuziehen, „ob seiner Gewaltsamkeit nahezu als scurril", obwohl er zugibt, daß er von Plato ernst gemeint ist (Gr. D. II, S. 310). Um Platos Glauben an Mantik und Telestik gerecht zu werden, muß man bedenken, daß Plato in diesen Dingen ganz unmittelbar und real gegebene Tatsachen zu schildern glaubt. So völlig steht Plato hier auf dem Boden der aus dem Dionysoskult stammenden Anschauungen über die direkte Einwirkung der Götter auf den Menschen im Zustande der Ekstase und des religiösen Wahnsinns, daß E. Rohde zu ihrer Schilderung eine ganze Reihe von platonischen Zitaten heranzieht (vgl. Psyche II², die Anm. zu S. 16—21!). Die Wirkungen dieser Ekstase in Mantik und Telestik „waren so häufig und anerkannt, daß als eine Erfahrungstatsache Wirklichkeit und Wirksamkeit eines solchen, von körperlicher Krankheit völlig zu unterscheidenden religiösen Wahnsinns nicht nur von Philosophen, sondern selbst von Ärzten behandelt wird" (E. Rohde, a. a. O. S. 4). Ebenso verweist Rohde (a. a. O. S. 47) auf Plato (Symp. 215 E, Jon 534 A) bei den Erscheinungen des Korybantiasmus: „Eine den Ärzten und Psychologen ganz geläufige Erscheinung war jene, nach den dämonischen Begleitern der Bergmutter benannte, religiös gefärbte Wahnsinnsform des Korybantiasmus, in der ohne äußeren Anlaß der Leidende Gestalten seltsamer Art sah, Flötenklang hörte, in heftigste Aufregung geriet und von unwiderstehlicher Tanzwut ergriffen wurde." Aus alledem geht hervor, daß Plato dem hier stattfindenden Einfluß der Geisterwelt als einer empirisch gegebenen Tatsache gegenüberzustehen glaubte. Als solche gehört sie freilich nur zur Doxa, unbedingte Gewißheit kann es darüber nicht geben. Aber als Doxa erscheint sie Plato durchaus annehmbar und richtig und bildet als eine allgemein bekannte Tatsache[1]) für Plato ein wichtiges Argument bei seinen

[1]) Vgl. hierzu, was Th. Gomperz (Gr. D. I, S. 250) über die medizinischen Schriften bemerkt: „In der Schrift „Von der Natur der Frauen" spielt das Göttliche und die göttlichen Dinge im Unterschiede von und vor anderen Faktoren

psychologischen Darlegungen. Wenn man deshalb Plato überall da, wo er von Wahrsagen u. ähnl. spricht, Ironie zuschreibt, so schiebt man ihm moderne Gesichtspunkte unter, die ihm ganz fremd sind, und das muß in wichtigen Dingen zu einer Verkennung der Absichten des Philosophen führen. Umgekehrt kann es, wenn man den ganz bestimmten und sachlichen Sinn, den Plato mit diesen ihm gewissermaßen empirisch vorliegenden orphischen Ausdrücken verbindet, nicht beachtet, zu einem solchen Fehlversuch kommen, wie ihn in G. Teichmüllers „Literarischen Fehden im IV. Jahrh. v. Chr." (Breslau 1881) der Versuch darstellt, in der Entwicklung des Platonischen Gottesbewußtseins einen Indizienbeweis für die Reihenfolge der Dialoge zu sehen (S. 131 ff.), ein Versuch, der schließlich darin endet, im Platonischen Idealismus einen Vorläufer von Spinoza, Schleiermacher und Hegel zu sehen (S. 247).

Wenn nun Plato zur Behandlung des Instinktiven im menschlichen Wesen seinen Ausgang von diesen Anschauungen über die ekstatische Mantik nimmt, so legt er den Hauptwert genau auf die Eigenschaft, die, wie E. Rohde zeigt (S. 20), „die aus dem enthusiastischen Kult der thrakischen Dionysosdiener stammende Begeisterungsmantik" von der früheren, gewissermaßen kunstmäßigen Mantik, die bei Homer durchweg vorherrscht, unterscheidet: das Fehlen des Bewußtseins. Der Seher kündet Tatsachen der Gegenwart und Zukunft, ohne ein Bewußtsein zu haben, woher ihm diese Kenntnis kommt, ja vielfach ohne überhaupt zu wissen, was er spricht und verkündet. So heißt es im Menon 99 C: „Die Orakelsänger . . . und göttlichen Wahrsager . . . künden zwar Richtiges und Vieles, wissen aber nichts von dem, was sie sagen," was eine fast wörtliche Wiederholung von Apol. 22 C darstellt. Phädr. 244 B heißt es: „Die Prophetin in Delphi und die Priesterinnen in Dodona erwiesen, wenn sie rasend waren, Hellas vieles Gute in häuslichen und staatlichen Angelegenheiten, im Zustande des Bewußtseins aber wenig oder nichts. Und wenn

---

eine hervorragende Rolle. Als ein mehr gelegentlich wirkendes Agens wird das „Göttliche" im Eingang des hippokratischen Prognosticon erwähnt und zwar als ein so wenig außerhalb des gesetzmäßigen Naturlaufs stehender Faktor, daß von der ärztlichen Voraussicht erwartet wird, sie werde sich auch auf seine Wirksamkeit erstrecken." Im 2. Band S. 349 sagt Gomperz von dem Sophisten Antiphon, er war „nicht nur Metaphysiker und Moralist, Geometer und Physiker, sondern zugleich auch Traum- und Zeichendeuter."

wir die Sibyllen und andere anführen, die im Gebrauche göttlicher Weissagekunst vielen gar vieles voraussagten auf die Zukunft und ihnen Anweisung gaben, so würden wir reden, was jedem bekannt ist und Worte verlieren." Wie also beim Geschlechtstrieb der Zweck und die Absicht dem Handelnden selbst ganz unbekannt war, so liegt auch hier eine solche Wirkung ohne Bewußtsein des Handelnden vor und hier wie dort wird die Erklärung gefunden in der Einwirkung eines übersinnlichen Wesens. Meist wird die Gottheit ganz allgemein genannt. An der eben genannten Phädrus-Stelle heißt es, daß dieser Wahnsinn gegeben wird durch göttliche Eingebung (*διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης*). Im besonderen ist natürlich Apollo der Gott der Weissagung, der die *μαντικὴ ἐπίπνοια*, den seherischen Anhauch schickt. (Der Lufthauch ist etwas, was man nicht sieht, was aber doch wirksam ist, und ist insofern ein Bild übersinnlicher Einwirkung) Bei der schon erwähnten physiologischen Erklärung der Sehergabe (Tim. 71 E) heißt es, die Götter gaben auch dem schlechteren Teile der Seele an der Wahrheit teil, indem sie ihm die Sehergabe verliehen: „Ein genügender Beweis dafür ist, daß Gott die Sehergabe dem menschlichen Unbewußtsein (*ἀφροσύνη*) gegeben hat. Denn niemand, der bei Besinnung ist (*ἔννους*), hat Berührung mit der göttlichen und echten Seherkunst, sondern nur, wenn er im Schlaf in seiner Geisteskraft gefesselt ist oder wegen einer Krankheit oder irgend einer Gottesergriffenheit (*ἐνθουσιασμός*) verrückt ist" (vgl. auch Stellen wie Krat. 396 C-D, 428 C). Unter diesem Gesichtspunkt will Plato meiner Meinung nach auch das Daimonion des Sokrates betrachtet sehen. Treffend faßt dies Hegel zusammen (vgl. Zeller II, 1[4], S. 89, Anm. 4): „Der Genius des Sokrates ist nicht Sokrates selbst, . . . sondern ein Orakel, das aber zugleich nichts Äußerliches, sondern ein Subjektives, sein Orakel ist. Es hat die Gestalt von einem Wissen gehabt, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist." Das ist genau die Bestimmung, die wir Plato für das Instinktive aufstellen sahen und die auch in den Vorstellungen über ekstatische Mantik und Telestik zu Grunde liegen. Denken wir an das Bild der Gesetze: Der Mensch verspürt in sich einen Zug zu bestimmten Handlungen, einen andern, der ihn von dieser wegzieht. Für gewöhnlich sind diese etwas so Alltägliches und Gewohntes, daß sie als Lust und Unlust gar nicht mehr auffallen. Trotzdem glaubt Plato auch hier jedesmal eine göttliche Wirksamkeit wahrnehmen zu können. Wie viel

stärker mußte dieser Glaube sich aufdrängen, wenn dieser Zug rätselhafter, und unbegründeter erfolgte. Was wir die Stimme des Gewissens nennen, ist zwar auch ein Unlustgefühl, aber feiner und weniger unmittelbar. Und dann gibt es noch Regungen im Gemüt, die uns schlechterdings unerklärlich vorkommen, so, wenn Sokrates in dem Ankleideraum sitzt und plötzlich beim Weggehen einen Zug verspürt, zu bleiben (Euthyd. 272 E). Ein solcher Zug wird nun als göttliche Einwirkung, als „Geisterruf" (*δαιμόνιον*) aufgefaßt. Es ist ein Orakel, bewußt insofern, als wir den Zug in uns, den Einfluß auf unseren Willen ganz genau spüren, unbewußt, da uns sein Grund schlechterdings unerklärlich ist. Als solches ist das Daimonion nicht etwa eine allgemeingültige Erscheinung, sondern Sokrates ist sich bewußt, daß ihm damit etwas ganz Besonderes zuteil geworden ist; keiner oder kaum einer hat dies Zeichen jemals von ihm gehabt oder gekannt (Staat 496 C). Wenn Pfleiderer (Sokrates und Plato, Tüb. 1896, S. 44) das Daimonion für den „feinen individuellen Takt des anhaltenden Beobachtens seiner selbst und anderer für das Angemessene und Nichtangemessene" erklärt, so ist gewiß richtig, daß Sokrates dieses Taktgefühl, eben weil auch es einen solchen rätselhaften Zug darstellt, unter das Daimonion rechnet, denn Sokrates faßte ihn als einen solchen Geisterruf auf. Darum kann aber das Daimonion auch ganz andere Fälle umfassen, wie z. B. den oben aus dem Euthydem angeführten, Fälle, die für Pfleiderer dann „unverkennbar scherzhaft" gemeint sind (vgl. Zeller II, 1^4, S. 73—91). Sokrates hat fest daran geglaubt, daß er eine göttliche Sendung habe, er hatte ein ganz besonderes Verhältnis zu Delphi, eine Menge von Einzelheiten zeigen, wie stark in ihm das Bedürfnis war, seine Leistungen, Erlebnisse und Schicksale religiös aufzufassen, noch im Gefängnis, ehe er durch göttliche Fügung (Phäd. 58 E) zum Hades hinabgeht, folgt er einem Traumbild, das ihm befiehlt, zu dichten. Alle diese Züge legen es nahe, daß Sokrates mit seinem Daimonion die übersinnliche Bedeutung verknüpft hat, die wir oben feststellten.

In seinen philologischen Untersuchungen „Aus Platos Werdezeit", die ich schon oben angeführt habe, kommt Pohlenz S. 183—189 zu der Auffassung, Plato habe im Menon und im Jon die Darstellung des Äschines Socrat. in dessen „Alkibiades" zurückweisen wollen, der die Wirksamkeit und die Persönlichkeit des Sokrates in übermäßiger Weise auf die *θεία μοῖρα* begründet habe.

Nach Pohlenz ist es verletzend für PlatosEmpfinden gewesen, daß Sokrates durch den Vergleich mit den Bacchantinnen „auf eine Linie gestellt wird mit den inspirierten Orakelsängern (*ἐνθουσιάζοντες*), über die sich Plato an der andern Apologiestelle (22 C) nicht allzu freundlich geäußert hatte“ (S. 185). Deshalb hat nach Pohlenz (S. 186) der Vergleich mit den Orakelsängern und Wahrsagern im Menon 99 C eine geringschätzige Bedeutung. Es solle verhütet werden, daß die Politiker in einem göttlichen Schimmer verklärt würden und das geschehe, „indem man ihre richtigen Vorstellungen mit der Inspiration der Wahrsager und ähnlicher Leute auf eine Stufe stellte, *οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα καθορθοῦσιν* (99 C)“. Meiner Ansicht nach liegt in dem Vergleich mit den Wahrsagern ein rein sachlicher Sinn und nicht der geringste geringschätzige Beigeschmack. Apol. 22 C handelt es sich durchaus nur darum, zu zeigen, daß der Dichter nicht aus einer bewußten Fertigkeit heraus handelt, sondern durch Naturtrieb (*φύσει*), und um dies zu veranschaulichen, wird das allgemein bekannte Beispiel des gottbegeisterten Sehers herangezogen. Genau so ist meiner Meinung nach der Menon aufzufassen. Besonders klar wird dies, wenn man einen Blick auf den Phädrus wirft. Da wird bekanntlich alles edelste Streben, vor allem der Weisheitsdurst, die Philosophie selbst, auf ein Unbewußtsein, eine *μανία*, zurückgeführt, und nach Pohlenz' Auffassung (S. 339—340) hat sich damit ein Wandel in Platos Anschauungen vollzogen; der unbewußte, auf göttliche Einwirkung zurückzuführende Trieb erscheint ihm jetzt als etwas Wertvolles und Unentbehrliches. Nun wird aber im Phädrus, genau wie im Menon und der Apologie zur Verdeutlichung dieses unbewußten Zustandes die Mantik in ihrer ganzen Ausdehnung herangezogen und ebenso bewertet (244 B, 265 B). Auch wird im Symposion der Trieb zur Philosophie mit der Begeisterung der korybantisch Ergriffenen verglichen (215 DE, vgl. auch 202 E). Wenn dieser geringschätzige Sinn im Menon und der Apologie vorliegen sollte, so müßte hier ebenfalls eine geringschätzige Bedeutung durch diesen Vergleich ausgedrückt werden. Wohl steht die instinktive, unbewußte Erkenntnis als Erkenntnis tiefer als die rein begriffliche und bewußte, aber von diesem Zustande des von Gott Ergriffenseins gering zu denken ist Plato weit entfernt, und wenn Äschines, der getreueste Berichterstatter unter den Sokratikern, diesen Zug an Sokrates so stark betont und dabei im Wortlaut mit Plato zu-

sammentrifft (Pohlenz S. 188 f.), so glaube ich, das ist dadurch verursacht, daß bei Sokrates eben diese Meinung eine große Rolle spielte und daß diese Theorieen Platos schon in Sokrates' Persönlichkeit und Lehre ihren Ursprung haben. Ich hoffe, ein Blick auf den Umfang und die Geschlossenheit der Lehre Platos vom Unbewußten wird das zeigen. Plato hat die Lehre von der Wirksamkeit übersinnlicher Wesen in Mantik und Kathartik, die ihm vorlagen und so allgemein und selbstverständlich waren, daß jeder Arzt damit rechnen mußte, erweitert zu einer weitreichenden Theorie. Wo ihm in der Natur, in der Kunst und Wissenschaft, im öffentlichen Leben oder gar in der Philosophie etwas Unbewußtes, Instinktives, Geniales und Irrationales entgegentritt, sieht er die Wirksamkeit eines übersinnlichen Wesens. Plato weiß durchaus, was in all diesen Fällen das Gemeinsame ist, und aus welchem Grunde er sie alle unter eine Erklärungsweise bringt. Der große und folgerichtige Denker wählt den treffendsten und verblüffendsten Ausdruck, um das Fehlen des Bewußtseins zu kennzeichnen; er nennt den Zustand Wahnsinn (*μανία*), Geistesabwesenheit (*παράνοια*) u. ähnl. Überall, wo er diese Theorie im Zusammenhang bespricht, nimmt er seinen Ausgang von der Erscheinung der ekstatischen Mantik und Telestik. Das wichtigste Beispiel dafür ist bekanntlich der Phädrus, außerdem kommen Ion, Menon, Symposion und Apologie in Betracht.

Im Phädrus ist der widersinnige Satz behandelt worden, der nicht vom Eros ergriffene Liebhaber verdiene den Vorzug, denn er sei ja nicht vom Wahnsinn erfaßt, er sei bei Bewußtsein, während der andere rase. Daraus erfolgt die Palinodie (244 A): Das Gesagte wäre richtig, wenn so ohne weiteres der Satz recht hätte, daß der Wahnsinn ein Übel wäre. In Wirklichkeit aber werden uns die höchsten Güter durch Wahnsinn zuteil, der jedoch durch göttliche Eingebung gegeben sein muß (*διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης*)." Als erstes wird angeführt die unbewußte Wahrsagekunst (s. o. S. 68). So ist die Wahrsagekunst unendlich viel vollkommener und geachteter, wenn sie, als Wahnsinn, durch göttliche Schickung (*θείᾳ μοίρᾳ*) gegeben wird, als die berechnende Zeichendeuterei, die mit menschlicher Besonnenheit vor sich geht. Die zweite Gabe des Wahnsinns ist die Telestik: wenn bei schweren Seuchen, die wegen uralter Missetat über manche Geschlechter verhängt wurden, vom Wahnsinn Befallene die Gebete und Verehrungen angaben, durch die sich die Götter versöhnen

ließen. Drittens kommt dann das Ergriffensein (*κατοκωχή*) und der Wahnsinn von den Musen her, der eine zarte und keusche Seele erfaßt, sie erweckt und in bakchischer Verzückung (*ἐκβακχεύουσα*) die herrlichsten Dichtwerke schaffen läßt. Versucht sich aber einer ohne Wahnsinn an der Dichtung, so wird des Verständigen Werk durch das des Wahnsinnigen verdunkelt. Die vierte Art endlich ist der Weisheitsdurst (249 D): Die Seele erschaut die einst im *ὑπερουράνιος τόπος* erblickten Gestalten, läßt alle menschlichen Beschäftigungen und hält sich ans Göttliche und wird deshalb von den Leuten verrückt (*παραχινῶν*) gescholten, ist aber nur gottbegeistert (*ἐνθουσιάζων*); sie will auffliegen, schaut wie der Vogel nach oben und vernachlässigt, was unten liegt, und kommt so in einen Zustand des Wahnsinns (*μανικῶς διακείμενος*). Das ist die schönste Art der Gottbegeisterung und wer an solchem Wahnsinn teil hat und in solchem Liebeswahn ist, wird mit Recht Liebhaber des Schönen genannt. Diese Ausführung wird 265 A f. noch einmal zusammengefaßt: es gibt zwei Arten von Wahnsinn; die eine ist eine menschliche Krankheit, die andere eine göttliche Aufhebung des gewohnten gesetzmäßigen Zustandes. Der göttliche Wahnsinn zerfällt wieder in vier Teile: 1. der seherische Anhauch Apollos, 2. der Wahnsinn der Weihungen durch Dionys, 3. der dichterische der Musen, endlich 4. der Wahnsinn der Liebe, der Aphrodite und des Eros.[1])

Im Menon wird zu diesen Arten des Wahnes noch eine fünfte hinzugefügt. Der richtig handelnde Staatsmann, der aber nur eine wahre Meinung, kein Wissen um seine Grundsätze hat, wird

---

[1]) Nach Leißner (Die platon. Lehre von den Seelenteilen, Diss. München 1909, S. 76) ist im Timäus „die gesamte *μανία* in allen ihren Formen von der erhabenen Höhe des Phaidros 265 AB herabgesunken und zu einem Bestandteil des niedersten Seelenteils degradiert worden." Ich kann dem nicht beistimmen: Was das Bewußtsein und die intellektuelle Einsicht angeht, ist die *μανία* auch im Phädrus schon das Niedere. Doch kann in besonderen Fällen gerade dieser Mangel des Intellekts, dieses Unbewußtsein, etwas Wertvolles sein, wenn er nämlich eine Wirkung der Götter ist. Das gilt für den Timäus ebensogut wie für den Phädrus und in der Schilderung, wie der 3. Seelenteil von den Göttern durch Verleihung der Sehergabe geehrt wird (71 E f.), liegt dieselbe hohe Auffassung von dieser vor wie im Phädrus. Alle Leidenschaft und alle Begehrlichkeit ist im Verhältnis zum Bewußtsein etwas Unvernünftiges und wird damit natürlich auch als etwas Niederes betrachtet und hingestellt. Aber es kann sich auch darin der Wille der Götter äußern und solchen göttlichen Trieben wird hohe Würde beigelegt.

hier mit einbezogen 99 C: „Was das Bewußtsein betrifft (τὸ φρονεῖν), waren sie nicht besser daran als die Orakelsänger und die Wahrsager. Denn auch diese sagen vieles Wahre, wissen aber nichts von dem, was sie sagen.“ Auch die dichterisch Begabten werden noch hinzugefügt. Dagegen fehlt die Telestik, die aber vielleicht unter der Mantik mit zu verstehen ist, und die Erotik, wodurch natürlich auch das ganze philosophische Streben hier nicht mit in Betracht kommt. „Mit Fug also würden wir die göttlich nennen, die wir eben aufgezählt haben, Orakelsänger, Wahrsager und alle dichterisch Begabten. Und auch die staatsmännisch Befähigten dürfen wir nicht am wenigsten . . . göttlich nennen und sagen, daß sie göttlich verzückt sind (ἐνθουσιάζειν), da sie begeistert sind (ἐπίπνους) und besessen (κατεχομένους) von dem Gott, wenn sie durch ihre Worte viele bedeutsame Dinge zurecht bringen, ohne etwas zu wissen von dem, was sie sagen.“

Der Ion behandelt die Künstler, Rhapsoden und Dichter. Auch sie werden, um ihr wahnbefangenes, unbewußtes Schaffen zu kennzeichnen, mit den in der Telestik bedeutsamen Korybanten zusammengestellt (533 D f.): „Sie sind göttlich verzückt von den Musen und besessen; wie die Korybanten ohne Sinnen tanzen, so schaffen auch die Dichter ohne Besinnung ihre schönen Lieder; sind sie aber bei Sinnen, können sie nichts leisten. Aus den heiligen Gärten der Musen pflücken sie ihre Weisen, wie die Bakchen aus den Strömen Honig und Milch schöpfen, wenn sie besessen sind. Gott gebraucht sie als Diener, indem er aus ihnen den Verstand herausnimmt und ebenso die Orakelsänger und göttlichen Seher, damit wir, die Hörer, wissen, daß nicht sie in ihrer Sinnlosigkeit es sind, die so sprechen, sondern der Gott selbst aus ihnen spricht.“[1]) Hier steht also Kunst, Telestik und Mantik zusammen.

Weniger systematisch sind die Angaben der Apologie und des Symposion. In der Apologie werden an der schon oben (S. 71) erwähnten Stelle (22 C) Künstler mit Sehern und Orakelsängern zusammengestellt. Im Symposion ist es natürlich der Eros und der mit ihm identifizierte philosophische Trieb, von dem ausgegangen wird. Die Beziehung zu den Sehern wird angegeben 202 E—203, wo es heißt, daß der Eros ein Geist sei wie die, welche die Seher und Priester begeistern, 215 DE und 218 B wird

[1]) Zusammengezogen aus 533 E—534 E.

die erotisch-philosophische Wirksamkeit des Sokrates mit dem bakchischen Rausche verglichen. Endlich ließe sich der Kratylos anführen, wo des Sokrates' plötzliche Weisheit erst mit der Sehergabe (396 D), dann mit der Eingebung der Musen (428 C) in Beziehung gebracht wird.

Außer diesen Zusammenfassungen sind unzählige Stellen vorhanden, an denen dieselben Auffassungen zu Grunde liegen, oft nur durch einen bezeichnenden Ausdruck angedeutet. Wie wir sahen, war das Gemeinschaftliche, was all die angeführten Erscheinungen verband, der Umstand, daß die Handelnden irgend ein sinnvolles Werk vollführten, ohne daß ihnen dieser Sinn bewußt gewesen wäre. Die Ursache dieses sinnvollen Handelns ohne Bewußtsein wurde in einer göttlichen Einwirkung gesehen. Entsprechend diesen Grundbegriffen sind an all den angeführten Stellen wie an denen, wo wir auf die hier entwickelten Anschauungen uns zu beziehen haben, die Ausdrücke für das Fehlen des Bewußtseins gehäuft. Der Ausdruck ‚*μανία*', der im Phädrus vorherrscht, kehrt beispielsweise wieder Symp. 218 B, Ges. 672 D. Daß der betreffende „nicht bei Sinnen" ist, betonen die oft wiederkehrenden Ausdrücke *ἔκφρων* oder *οὐκ ἔμφρων* (Ion 534 A, 534 B, 535 B, 535 D, Phädr. 244 C, Tim. 71 E, Ges. 719 C), daß das Denken oder das Bewußtsein fehlt, zeigen Ausdrücke an wie *ἄνευ νοῦ*, *οὐκ ἔννους* (Ion 534 B, C, D, Men. 99 C, E, Tim. 71 E). Dem schließen sich Ausdrücke an wie „trunken sein" (*μεθύειν* Lys. 222 C, *βακχεύειν* Phädr. 234 D, 245 A, Symp. 218 B) „nicht mehr Gewalt über sich haben" (Phädr. 250 A) „verrückt sein" (*παρακινεῖν* Phädr. 249 D) *παράνοια* (Phädr. 266 A). Ebenso weisen andererseits Ausdrücke, die für sich nichts bedeuten als die Einwirkung einer übersinnlichen Macht, auf diesen ganzen Anschauungskreis zurück. So kehrt der Ausdruck *ἐπίπνους* „von einem Hauche Gottes erfaßt" wieder Men. 99 D, Staat 499 C, Phädr. 265 B, Krat. 399 A, Symp. 181 C, Ges. 750 E, 811 C. Ferner kommen hier, da die übersinnlichen Wesen, wie oben dargelegt, Götter oder Geister sein müssen (vgl. o. S. 64, Symp. 202 E), die Ausdrücke *δαιμόνιος* und *θεῖος* in Betracht. Die Gewalt der Rede, die einen bezaubernden oder berauschenden Einfluß ausübt, wird durch den Ausdruck *δαιμονίως λέγειν* „übermenschlich reden" bezeichnet (Phädr. 234 D. Gleich darauf: *συνεβάκχευσα μειὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς*), ebenso erscheint die Redegabe als eine *δαιμονία δύναμις* Gorg. 456 A. Im Timäus 25 E ist *δαιμονίως ἔκ τινος*

τύχης zu verstehen als: „in übernatürlicher Weise infolge einer Fügung," daß der Musik bestimmte Zahlenverhältnisse zu Grunde liegen, ist ein δαιμόνιον πρᾶγμα (Staat 531 C). Sehr häufig ist nun auch der Fall, daß einfach die Männer, in denen in einer der genannten Arten die Gottheit wirkt, das Prädikat ‚θεῖος' bekommen. Lehrreich ist hierfür die Darlegung im Menon 99 C f. Nachdem gezeigt worden ist, daß die tüchtigen Staatsmänner in Bezug auf das Bewußtsein sich von Orakelsängern und Wahrsagern nicht unterscheiden, heißt es: also ist es recht, solche Männer in in der Unbewußtheit ihrer Handlungen „göttlich" zu nennen wie die seherisch und künstlerisch begabten (s. o. S. 74). Plato nimmt dann, wie auch sonst gern (s. o. S. 14 Anm.) auf den Sprachgebrauch Bezug, um in ihm eine Bestätigung seiner Gedanken zu finden. Auch die Frauen nennen den tüchtigen Mann „göttlich" und ebenso die Lakonier. Und nun spielen diese zwei Wortbedeutungen bei Plato oft bewußt durcheinander. Da die Götter vollkommen sind, heißt einerseits alles besonders Vortreffliche im hellenischen Sprachgebrauch „göttlich", andererseits bezeichnet das Wort die übersinnliche Beeinflussung. Da es nun ganz im Sinne Platos ist, diese übersinnliche Beeinflussung als etwas „Heiliges", Höheres hinzustellen, so liegt ihm der Ausdruck θεῖος mit der Nebenbedeutung des Vollkommenen, die beim Gebrauch immer mit hineintönt, ganz besonders. So sind die Gedichte (Ion 534 E) „göttlich und der Götter Werk", auch der von seinem Vortrage selbst hingerissene Rhapsode ist θεῖος (Ion 542), ebenso vom hinreißenden Redner (Phädr. 234 D). Die Ergriffenheit der beiden Unterredner im Phädrus ist ein θεῖον πάθος, der Platz ist ein θεῖος τόπος. So wird (s. o. S. 73) unterschieden zwischen den Arten der παράνοια: erstens σκαιὸς ἔρως und dagegen θεῖος (= gottgegeben) ἔρως (Phädr. 266 A). Der erste Zergliederer der Sprache in Einzellaute muß ein Gott oder ein „göttlicher" Mann gewesen sein (Phil. 18 B) (s. o. S. 57). Soph. 216 B wird jeder echte Philosoph zwar nicht als θεός, aber als θεῖος bezeichnet. Wenn (Polit. 309 C) über das Schöne und Gerechte und Gute die wahre Meinung mit Festigung in die Seelen kommt, so ist dies „etwas Göttliches in einem gottbegnadeten Geschlecht."[1]) Die Dichter werden gern ohne weiteres „göttlich" genannt, so Simo-

[1]) Mir scheinen solche Stellen, wo θεῖος geradezu einen weihevollen Klang gewinnt, nachdrücklich gegen die ironische Deutung zu sprechen, die Pohlenz (a. a. D. S. 182) für Menon 99 C anbringt.

nides (Staat 331 E), Tyrtaios (Ges. 629 B), Epimenides (Ges. 642 D); von den Dichtern allgemein heißt es Ges. 817 A: „Was sollen wir nun antworten den göttlichen Männern? — — Wohlan ihr, die ihr von den zarten Musen stammt . . .!“ Wie stark mitunter Plato das Übersinnliche in dem θεῖος betont, zeigt Staat 469 A, wo die als tapfere Männer gefallenen Krieger, weil sie nach dem Tode zu wohltätigen Geistern werden, als δαιμόνιοί τε καὶ θεῖοι bezeichnet werden (vgl. 540 B o. S. 54).

Noch stärker als das ‚θεῖος‘ klingen die Ausdrücke ἔνθεος und ἐνθουσιάζειν an die Vorstellungen über die Ekstase an. Rohde setzt die Ausdrücke ἔνθεος und θεῖος bei Plato gleich (Psyche II ² S. 20, Anm. 1). An all den genannten Stellen kehrt der Ausdruck besonders häufig wieder. (Ion 533 E, Phädr. 244 B, Symp. 179 A, ἐνθουσιάζειν Ion 533 E, 535 C. Apol. 22 C, Phädr. 241 E, 249 D, E, 263 D, Tim. 71 E, Krat. 396 D.) Besonders interessant ist der Ausdruck θεία μοῖρα. Wie Zeller (II, 1⁴, S. 594, Anm. 4) ausführt, bezeichnet dieser Ausdruck vielfach den Zufall, eine Bedeutung, die sich nach unseren bisherigen Betrachtungen notwendig ergeben muß und die das bisher Ausgeführte bestätigt. Wir sahen, wie da, wo etwas dem Naturlauf widerspricht, bei der „sich selbst bewegenden Bewegung“, die Erklärung aus einer geistigen Ursache eintritt. Ebenso trat diese Erklärung ein, wo uns zu oder von einer Handlung nur ein nicht näher zu bestimmender Zug hinzieht oder abhält (s. o. S. 60); endlich wo ohne Bewußtsein des Handelnden bei irgend einem Werke ein bestimmter Sinn hervortrat. So kann man zusammenfassend sagen, daß übersinnliche Erklärung immer da eintrat, wo etwas in irgend welcher Beziehung Unberechenbares vorlag, das mithin in dieser Hinsicht zufällig war. Das zeigt zum Beispiel Staat 492 A ff.: Unter den jetzt bestehenden Verhältnissen kann keine tüchtige Anlage im Staatsleben erhalten bleiben, (492 E) „keine menschliche nämlich, die göttliche nehmen wir, wie das Sprichwort lautet, von der Rede aus.“ Das heißt natürlich: nach menschlicher Berechnung ist eine Rettung unmöglich, das Göttliche aber ist das Unberechenbare und steht folglich außerhalb der Diskussion. Entsprechend der Regel, im Verhältnis zu welcher gerade die Unberechenbarkeit vorliegt, kann dann θεία μοῖρα verschiedenen Sinn annehmen. So bezeichnet es im Gegensatz zu den Regeln, mit denen man eine Kunst ausüben kann, dasjenige, was in der Anlage noch dazu kommen muß, also das Genie, das sich der Berechnung entzieht. Dafür wird dann

auch einfach der Ausdruck *θεία φύσις* gebraucht von demjenigen, der sich von Natur, durch unmittelbaren Drang zur Gerechtigkeit hingezogen fühlt (Staat 366 C). Ebenso kann die Erkenntnis, die infolge des Fehlens unbedingt gewisser Denkgesetze in unberechenbarer Weise zustande kommt, als durch *θεία μοῖρα* bewirkt aufgefaßt werden. Dann wird durch diesen Ausdruck der Gegensatz zur *ἐπιστήμη* bezeichnet (s. Zeller a. a. O.). Der Ausdruck ist bekanntlich nicht auf Plato beschränkt, sondern auch z. B. bei Xenophon und Aristoteles sehr gebräuchlich. Über Äschines Sokrat. vgl. Pohlenz a. a. O. S. 183—189. In gleicher Weise tritt *θεία τύχη* auf: Um den unberechenbaren übersinnlichen Mächten Gelegenheit zum Eingreifen zu geben, schafft der religiöse Glaube ein Regelloses, Zufälliges im Loose. So heißt es Ges. 759 C: Über die Priesterwahl soll der Gott entscheiden . . . *κληροῦν οὕτω τῇ θείᾳ τύχῃ ἀποδιδόντα.*

Haben sich uns so in Platos eigenen Zusammenfassungen und in der Kritik seiner Ausdrucksweisen die Richtlinien der Anschauung Platos über das Instinktive ergeben, so soll im folgenden gezeigt werden, von welchen Gesichtspunkten aus Plato diese durchgehende Erklärungsweise in den einzelnen Fällen anwendet. Dabei wird sich zeigen, wie der Begriff des Unbewußtseins sich immer mehr vertieft in demselben Grade, wie mit Platos philosophischer Entwicklung der Begriff des Bewußtseins immer schärfer sich ausprägt. Ganz grob und sinnfällig ist dieser Begriff in den herrschenden Anschauungen über Telestik und Mantik. Der Verzückte ist nicht bei Sinnen und weiß nichts von dem, was er tut und sagt. Deshalb dienen diese Vorstellungen über die Ekstase auch stets zur Veranschaulichung in den Fällen, wo der Sinn des „Unbewußtseins" nicht so leicht zu erfassen ist. Telestik und Mantik, die im Phädrus als erste Fälle aufgezählt werden, brauchen im folgenden nicht besonders behandelt zu werden. Das Wesen der Künstler wird schon in der Apologie mit diesen Erscheinungen auf eine Stufe gestellt; dieser Fall soll daher als erster behandelt werden. Als zweiter kommt dann die Staatskunst in Betracht, die Großes leistet ohne ein Bewußtsein von den Grundsätzen. Diese wird erst im Menon in diese Erklärungsweise einbezogen und fehlt auch im Phädrus. Während in der Kunst das Unbewußte im Wesen des Genialen noch offen zu Tage liegt, muß hier dieser Begriff durch eine erkenntnistheoretische Kritik begründet werden. Noch mehr wird er dann verfeinert in der dritten Steigerung, die

bei dem Ringen und Streben nach immer reinerer Erkenntnis ein Unbewußtsein in dem philosophischen Eros nachweist.

2. Göttliche Wirksamkeit in der Kunst.

Schon oben, bei der Besprechung der θεία μοῖρα und der θεία φύσις (S. 77) wurde angedeutet, inwiefern in der Kunstausübung etwas Unberechenbares vorliegt, das zu der Erklärungsweise durch übersinnlichen Einfluß auffordert. Rein begrifflich betrachtet ist Kunst eine Nachahmung und als solche eine τέχνη, für die bestimmte Regeln aufgestellt werden können. Daß es aber mit diesen Regeln nicht getan ist, daß aus der Tiefe der künstlerischen Persönlichkeit noch etwas Gewaltiges, Mächtiges und Hinreißendes dazu kommen muß, das lag dem künstlerisch hochgebildeten hellenischen Volke vor Augen und findet schon bei Homer Ausdruck in der Erzählung von dem „Autodidakten" Terpiades (Od. XXII, 347). Was diese Macht, dieses Etwas in dem Künstler war, davon ließ sich eigentlich nur sagen, daß es sich in keine Regel fassen oder mitteilen ließ. Obwohl ein gänzlich Unberechenbares, übte es doch eine ganz offenbare und sinnfällige Macht aus. So hatte schon die volkstümliche Vorstellung die Gestalten der Musen geschaffen und dieses Rätselhafte und Unberechenbare als ihre Wirkung aufgefaßt, eine Anschauung, die schon bei Homer vorliegt (z. B. Od. VIII, 73). Plato gestaltet diese volkstümlichen Anschauungen zu einer Lehre vom Genie aus. Diese Lehre tritt auf schon in der Apologie (22 B): „Auch über die Dichter erkannte ich, um es kurz zu fassen, daß sie nicht infolge einer Kenntnis ihre Dichtungen schaffen, sondern durch eine Art Veranlagung und in Verzückung wie die Seher und Orakelsänger" usw. (s. o. S. 71). Und noch in den Gesetzen heißt es (719 C): „Wenn der Dichter auf dem Dreifuß der Musen niedersitzt, dann ist er nicht bei Sinnen, sondern läßt wie eine Quelle willig fließen, was nachströmt, und muß oft ... sich selbst widersprechen, weiß aber weder, ob das eine noch das andere wahr ist von dem, was er sagt." Außerdem aber zieht sich diese Auffassung durch Platos Werke. Die Stellen im Menon (99 D) und Phädrus (245 A) wurden schon erwähnt, dazu kommen noch eine ganze Reihe von Stellen im Kratylus u. a.

Daß demnach der Gedanke von der künstlerischen Genialität als göttlicher Einwirkung durchaus platonisch ist, kann nicht be-

zweifelt werden. Es ist daher durchaus verständlich. wenn ein ganzer Dialog diesem Thema gewidmet ist, der Ion. Trotzdem lehnt Susemihl diesen Dialog u. a. mit der Begründung ab, er sei der einzige Dialog der ersten Reihe, welcher nicht die Ethik zum Inhalte habe (Gen. Entw. S. 9). Auch C. Ritter erklärt aus sprachstatististischen Gründen den Ion für unecht (Unters. üb. Plato, Leipzig 1888, S. 96, vgl. von dems. Verf.: Neue Unt. V, S. 217 und: Platon I, München 1910, S. 199). Doch zeigt, wie schon Räder (Pl. phil. Entw. S. 92) bemerkt, gerade die vorbildlich sachliche Kritik Const. Ritters, daß von sprachlichen Bedenken hier nicht viel zu finden ist. So wird denn neuerdings der Ion auch wieder ziemlich allgemein für echt anerkannt (vgl. Pohlenz, S. 187, Anm. 2). — Dagegen möchte ich mich gegen die herkömmliche Beurteilung des Rhapsoden Ion und der Absicht des Dialogs aussprechen. Ion soll die eitle Zunft der Rhapsoden repräsentieren (W. Schmid, Griech. Literaturgesch. S. 677), durch „den bissigen Spott über den hochmütigen Rhapsoden" soll auch die ganze Dichtkunst getroffen werden (Räder a. a. O. S. 93). Pohlenz erkennt in der *θεία μανία* zwar „ein Ideal, das wohl gelegentlich wirken kann, dem aber Kerle wie Ion herzlich wenig entsprechen." Auch O. Immisch glaubt im Ion nur einen Vorläufer von recht bescheidener Art erkennen zu dürfen (Zum gegenw. Stande der plat. Frage, N. Jahrb. III, 1899, S. 440 ff.). Ich habe diese Auffassung vom Ion niemals gewinnen können: Sokrates ist Ion mit frohem und achtungsvollem Gruß, mit einem Glückwunsch zu dem eben erfochtenen glänzenden Erfolg und für spätere entgegengetreten (530 A). Eitelkeit hat man dann vor allem darin gefunden, daß Ion sich (530 D) besseren Verständnisses für Homer wie Metrodor, Stesimbrotos und Glaukon rühmt. Doch mußte für die Entwicklung des Themas, das Plato behandeln wollte, nämlich des göttlichen Einflusses in der Kunst, erst einmal ein Künster als wirklich bedeutend in seinen Leistungen vor uns hingestellt werden. Von dem ‚Exegi monumentum' Horazens bis zu den Worten Heinrich Heines: . . . „Nennt man die besten Namen, So wird auch der meine genannt" hat Künstlerstolz als etwas Achtenswertes und Berechtigtes gegolten. Für die Wirkung, die Ion ausübt, findet auch Sokrates Worte, wie sie stärker der begeistertste Rezensent nicht geben kann (gleich anfangs 530 A und namentlich 535 B), so daß man, wenn man hier Ironie sucht, allerdings eine ganz besonders bissige finden muß, ebenso wie

Zeller im Timäus 40 D (s. o. S. 50). Ion folgt den Ausführungen des Sokrates mit offenbarem Verständnis. Er stellt den erfolgreichen, anerkannten Künstler dar, der es nicht nötig hat und auch kaum dazu gelangt ist, über das Wesen der Kunst zu theoretisieren, der aber, als ihm der athenische Sonderling mit derartigen Fragen kommt, lebhafte Teilnahme gewinnt (532 B,C,D): „Ja, beim Zeus, Sokrates, denn ich höre euch Weise gern!" 535 A: „Ja beim Zeus, Sokrates! Denn deine Worte greifen mir . . . an die Seele!" Daß Ion dann 536 B doch nicht mehr mit will und sich gegen die Vorstellung wehrt, er sei bei allen seinen Leistungen „von Sinnen und verrückt", ist psychologisch sehr richtig und fein beobachtet. Gerade das charakterisiert den philosophischen Laien, daß er dem fremdartigen Gedankengang, wenn ihm dieser in der richtigen Form gebracht wird, sich mit größter Bereitwilligkeit hingibt und dann nachträglich vor den Folgerungen der Gedanken erschrickt. Zwei scharfe Gegensätze sind hier zusammengebracht, der unerschrockene gründliche Denker in seinem logischen Fanatismus und der gefeierte und erfolgreiche Künstler, dem die graue Theorie an sich ziemlich gleichgültig sein kann und ist. Daß dies nicht ohne Zusammenstöße abgeht, ist begreiflich. Weil aber keiner der Beteiligten eine σμικρὰ φύσις ist, wirkt dieser Zusammenstoß nicht häßlich, sondern ist voll Witz und Geist. Ions Worte (536 D): „Du redest gut, Sokrates; doch wundern sollte es mich doch, ob du gut genug zu reden weißt, um mich zu überzeugen, daß ich besessen und wahnsinnig bin, wenn ich Homer preise" haben mich immer an Mephistos köstliches: „Du weißt wohl nicht, mein Freund, wie groß du bist?" erinnert. Sokrates selbst hat Lebensart genug, um nachher zu zeigen, daß man das alles auch noch anders auffassen kann, daß man statt „besessen" und „verrückt" auch „begeistert" und „göttlich" sagen kann, und schließt mit dem lustig angenommenen Kompliment: „Diese schöne Anerkennung findest du bei uns, Ion, daß du ein göttlicher und nicht kunstgemäßer Herold Homers bist."

Der Zweck des Dialoges ist, zu entwickeln, daß in der Kunst die Genialität im Gegensatz zu technisch-bewußtem Können alles bedeutet: Wir sehen und spüren eine gewaltige Wirkung; der Dichter erschüttert die Herzen, der Vortragende reißt die Hörer hin. Doch wenn nun dieser Künstler über die Mittel, wodurch er solche Wirkung erreicht, Auskunft geben soll, so weiß er selbst nichts anzugeben. Nicht einmal, worin das Verständnis für den

betreffenden Dichter besteht, läßt sich feststellen. Über jede Einzelheit weiß der Fachmann besser Bescheid. Ja, so sehr entbehrt der Rhapsode des denkenden Bewußtseins bei der Ausübung seiner Kunst, daß er „außer sich gerät", daß er bei den Dingen selbst zu sein glaubt und ihm bald die Haare sich sträuben, bald die Tränen hervorbrechen (535 C). Also haben wir wieder eine Handlung, die eine bestimmte, eigentümliche Wirkung hervorbringt, ohne daß wir bei dem Handelnden eine Einsicht in Mittel und Zwecke vorfänden. Wer denkt nun den Zweck und verwirklicht ihn in der handelnden Person? Hier liegt ein Problem vor, und dieses Problem zu entwickeln, dient der ganze Aufbau des Dialogs bis 533 C: Was ist dieses x, das diese Wirkung hervorbringt, was ist die Ursache zu all den merkwürdigen Erscheinungen, die sich hier herausgestellt haben? so fragt wiederholt Ion (532 B, 533 C).

Die Antwort ist uns bekannt. Plato gebraucht hier, um seine Ansicht zu veranschaulichen, das Bild vom Magneten: eine anschaulich nicht zu begreifende, also gewissermaßen übersinnliche Kraft in dem Dichter, sein unbegreifliches und unberechenbares, ihm selbst unerklärliches Genie, bringt auf die Ausübenden, die Rhapsoden, eine Wunderwirkung hervor, durchdringt sie, wie der Magnet das Eisen, mit Zauberkraft und läßt sie dadurch wieder andere bezaubern (535 D ff.). Mit den üblichen starken, uns schon bekannten Ausdrücken, wird dargelegt, daß dem Künstler das Bewußtsein fehlt, daß er „besessen", „nicht bei Sinnen" sei. Nicht der Künstler selbst dichtet oder trägt vor, sondern eine übersinnliche, göttliche Macht spricht aus ihm: „Zu dem Zwecke nimmt der Gott aus diesen den Verstand heraus und bedient sich ihrer als Diener — und ebenso der göttlichen Orakelsänger und Seher — damit wir, die Hörer, wissen, daß nicht diese es sind, die solche wertvollen Aussagen tun, sie, die ohne Verstand sind, sondern daß der Gott selbst der Sprecher ist, und daß er durch sie zu uns redet" (534 D).

Der übersinnliche Einfluß nun wird beim Künstler durch eine besondere Gottheit ausgeübt, die Musen. Auch im Phädon wurde alle Dichtung als ein „Besessensein durch die Musen" (*Μουσῶν κατοκωχή*) bezeichnet, die Dichter sind „göttliche Männer, den zarten Musen entstammend" (Ges. 817); von dichterischer Betätigung heißt es an der oben angeführten Stelle (Ges. 719 C): „Wenn der Dichter auf dem Dreifuß der Musen niedersitzt" unter deutlicher Beziehung auf das pythische Orakel. Beachtenswert

ist nun, daß ebenso, wie das Orakelwesen in die Auffassung über künstlerische Betätigung hineinspielt, umgekehrt auch wieder der Ausdruck Muse für Plato eine erweiterte Bedeutung bekommt. Auch über das eigentlich künstlerische Feld hinaus wird von deren Einfluß gesprochen und zwar überall da, wo ein Unberechenbares, ein unbewußtes Können und Wirken stattfindet. Vor allem ist dies der Fall in der eigentlichen Philosophie. Inwiefern auch in dieser ein unbewußtes Streben stattfindet, soll später gezeigt werden; in diesen Fällen spricht nun auch hier Plato von einer Muse. So ist Staat 549 B die Rede von „der wahren Muse mit begrifflicher Überlegung und Weisheitsstreben". So heißt es Krat. 409 D: „Die Muse des Euthyphron hat mich verlassen". Daß dieselben Vorstellungen von übersinnlichem Einfluß vorliegen, wie wir sie auch sonst gefunden haben, zeigen die Stellen, die vorangehen: (396 D) „diese Weisheit, die mich jetzt plötzlich überkommen hat, woher, weiß ich nicht." — „Ja wirklich, Sokrates, du scheinst mir wie die Verzückten, plötzlich Orakel zu künden" — „Und ich glaube, daß sie mich von Euthyphron überkam . . . Er scheint, wenn er verzückt ist . . . nicht nur die Ohren mit der überirdischen (*δαιμονίᾳ*) Weisheit zu füllen, sondern auch die Seele ergriffen zu haben." 407 D wird dann, dem Phädrus und Ion (534 B) entsprechend, das Bild vom Flügelgespann angedeutet. 420 D, als die Gabe der Erkenntnis aufhört und er schon weniger überirdisch (*πυκνότερον* = stofflicher) spricht, heißt es: „Das Wirken der Gottheit hat nun ein Ende." Dann aber wieder 428 C: „Du scheinst mir, Sokrates, . . . Orakel zu sprechen, sei es, daß du von Euthyphron her einen göttlichen Anhauch empfangen hast (*ἐπίπνους γενόμενος*), sei es, daß eine andere Muse schon lange in dir verborgen war." — An diesen Äußerungen, die den ganzen Dialog wie ein Rahmen umgeben, ist für uns wichtig, wie von den Musen auch da geredet wird, wo von künstlerischem Schaffen keine Rede ist; ein intuitives Erfassen von Erkenntnis wird dargestellt; was dieses mit künstlerischer Tätigkeit gemeinsam hat, ist einzig das Unberechenbare und Unbewußte: es wird nicht exakt und folgerichtig untersucht, sondern die Wahrheit — sofern sie es ist! s. 396 E! — wird einfach ohne Methode erfaßt. Das Unberechenbare an diesem geistigen Vorgang muß es also sein, was die Heranziehung der Musen kennzeichnen soll. In demselben Sinne werden vor der Untersuchung im Euthydem 275 D die Musen angerufen. So sind auch im Phädrus 259 A-D die Musen mehr die

Göttinnen der Philosophie als diejenigen der künstlerischen Betätigung.

Es ist sehr gewagt, solche Anschauungen, wie die hier entwickelten, ernst zu nehmen und als Platos wirkliche Ansicht hinzustellen. Daß sie einen so unphilosophischen Eindruck machen, ist der Grund gewesen, daß man in ihnen immer wieder Ironie gesehen oder ganze Dialoge, wie den Ion, verworfen hat. Doch muß man sich auch hier wieder vergegenwärtigen, daß das Gebiet des eigentlichen Wissens sich bei Plato nur so weit erstreckt, als, im Sinne der Mathematik, unbedingte Gewißheit möglich ist. Von allem anderen gibt es kein Wissen, sondern nur Doxa (s. Pohlenz zum Phädon, S. 320). Über alle Dinge der Welt des Werdens kann er also niemals eine Gewißheit gewinnen, nur eine Meinung, die einleuchtet, die Wahrscheinlichkeit für sich hat. Nun steht Plato vor der Tatsache des Genies in der Kunst; ein *αἴτιον* muß da sein. Daß ferner die Natur aus geistiger Ursächlichkeit, aus der Wirksamkeit geistiger Wesen erklärt werden muß, das steht für ihn fest (s. o. S. 38), in der Wirksamkeit des Überirdischen bei der Mantik und Telestik glaubt er ferner eine einfach empirische Tatsache zu sehen. So werden ihm in diesem Falle die alten, volkstümlichen Gestalten der Musen zu seiner Doxa. Daß ihm dabei das psychologische Problem, die Entwicklung des Wesens des Genies, das Wichtigste ist, zeigt der Wechsel in der Bezeichnung der Gottheit, indem bald die Musen für andere Gebiete, bald für das Gebiet der Musen andere Namen oder die Angabe der Gottheit überhaupt eintritt.

Zeller sieht in dem Urteile Platos über die Kunst eine gewisse niedrige Einschätzung (II, 1^4, S. 939—940) und meint, er deute mit der bekannten Bemerkung über Tragödiendichter und Komödiendichter im Symposion (223 D) „eine höhere, einheitlichere, von klarer Erkenntnis getragene Kunst“ an. — Daß man Platos Kunsttheorie auch anders einschätzen kann, beweist der Umstand, daß Lienhard in den „Wegen nach Weimar“ die im Ion gebotene Auffassung für diejenige erklärt, die dem Künstler selbst am meisten schmeicheln wird (Bd. V). Aber auch Plato selbst bezeugt vor der Kunst als Eingebung, als vor etwas Göttlichem, eine tiefe Achtung; Phädr. 245 A spricht er von einer zarten und keuschen Seele, die von den Musen ergriffen wird (s. o. S. 83) und die vergangenen Taten zur Belehrung kommender Geschlechter ausschmückt. Und ausdrücklich wird dann die geniale, unbewußte Kunstübung

über alles andere gestellt: „Wer aber ohne Wahnsinn an der Musen schöpferische Tore geht, im Glauben, durch bewußtes Können ein rechter Dichter zu sein (ἐκ τέχνης), erreicht nichts und wird mit seinem Werke der Besonnenheit von dem des Wahnbefangenen verdunkelt.“ Damit lehnt Plato eine besonnene Kunst a limine ab. Wenn man die Gleichstellung im Intellekt mit Wahrsagern und Orakelsängern als geringschätzig auffaßt, so ist dies, wie oben (S. 71) gezeigt, durchaus unrichtig.

3. Göttliche Wirksamkeit bei den Staatsmännern.

Bekanntlich unterscheidet Plato von der echten Tugend mit Einsicht die gewöhnliche Tugend, die nicht auf einem Wissen, sondern nur auf Meinung, bestenfalls wahrer Meinung beruht. Schon oben (S. 35 ff.) wurde das Verhältnis der Begriffe δόξα und ἐπιστήμη besprochen. Ursprünglich jede Art von Bewußtseinsinhalt überhaupt bezeichnend, insofern er von einem erkennenden Wesen angenommen wird, trat sie in Gegensatz zur ἐπιστήμη, der Erkenntnis, deren Aufnahme mit Denknotwendigkeit und Gewißheit sich vollzieht. Daraus ergibt sich auch der Gegensatz von der ἀληθὴς oder ὀρθὴ δόξα, der Meinung, die nur wahr oder richtig ist, zur ἐπιστήμη, dem Wissen, d. h. der Ansicht, die, weil denknotwendig, wahr sein muß. In diesem rein negativen Sinne wird die „wahre Meinung“ im Menon entwickelt (97—98). Von zwei Wanderern findet der eine den Weg nach Larisa, weil er ihn weiß, der andere durch die „wahre Meinung“, d. h. er entscheidet sich für einen Weg, „ohne ihn gegangen zu sein und ohne ihn zu wissen“, und dieser Weg ist der richtige. Weshalb oder wodurch er sich dafür entscheidet, wird gar nicht beachtet oder angegeben, sondern nur, daß von seiner Seite die Entscheidung vorliegt, denn von Zufall soll nicht die Rede sein (99 A). Wenn er so, ohne jedes Wissen im strengeren Sinne, die richtige Entscheidung trifft, so ist ihm diese ebenso dienlich wie ein Wissen — solange sie bleibt und er in derselben Meinung beharrt. Denn natürlich ist sie, da ihr Gewißheit fehlt, der Schwankung unterworfen.

Da die gewöhnliche Tugend ausdrücklich auf diesem Begriff der „wahren Meinung“ aufgebaut ist, so ist zunächst auch ihr einziges Kennzeichen, daß ihr die Gewißheit fehlt, d. h. daß der Handelnde die Grundsätze, die ihn bestimmen, nicht mit unbedingter

Sicherheit entwickeln und lehren kann. Auch wenn er gute und richtige Entscheidungen trifft, weiß er nicht den Grund, weshalb sie es sind, denn durch die Überlegung des Grundes (*αἰτίας λογισμῷ*) würde die Meinung nach der Lehre des Menon zum Wissen werden (98 A). Wer aber richtig entscheidet, ohne den Grund dafür zu wissen, der handelt wie ein Bewußtloser, die Richtigkeit seiner Entscheidung ist unberechenbar. „Hast du nicht gemerkt", so heißt es im Staat (506 C), „daß alle Meinungen ohne Wissen nichts taugen? Denn die besten von ihnen sind blind. Oder unterscheiden sich nach deiner Meinung, die, welche ohne Einsicht etwas Richtiges meinen, irgendwie von Blinden, die richtig ihren Weg finden?" Der Staat soll aber aus Wachenden bestehen und nicht aus Träumenden, wie sie ihn jetzt verwalten in gegenseitigen Schattenkämpfen (520 C). Das ist nur dadurch möglich, daß man sich der ersten Grundsätze bewußt wird. Wie ja auch die Mathematiker, die ihre Grundsätze als etwas Unbewegbares hinnehmen und nicht auch sie untersuchen, „über das Seiende nur träumen, aber nicht imstande sind, es im Wachen zu erschauen" (533 C). Wer nicht von den Einzeldingen her den allgemeinen Begriffen nachgeht und so sich zu begrifflicher Klarheit erhebt, der verwechselt Ähnlichkeit und Gleichheit und das ist, mag es nun im Schlafe oder im Wachen geschehen, ein Träumen (476 C), und gerade dadurch wird der gekennzeichnet, der sich mit Meinungen begnügt. „Ein solcher kennt weder das Gute an sich noch sonst irgend ein anderes Gutes, sondern . . . was er auch irgendwie ergreift, das ergreift er mit einem Meinen und nicht mit Wissen, und träumt und schlummert so durch dieses ganze Leben und gelangt, bevor er hier erwacht, in den Hades, um dann in völligen Schlaf zu versinken" (534 C. D).

Diese gewöhnliche Tugend spielt bei Plato auch außerhalb des Menon eine große Rolle. Sie wird aber im allgemeinen durchaus natürlich erklärt und nicht aus göttlicher Einwirkung abgeleitet. Aus dem Staate lassen sich außer den genannten Stellen noch anführen 402 A, wo es von den Jünglingen heißt, sie gewinnen die Tugend vorläufig lieb durch Erziehung in der Musik. 522 A vermittelt die Musik „eine gewisse Schicklichkeit, aber kein Wissen". 538 C ist die Rede von dem Verhältnis der von Kindheit an angenommenen Meinungen über Gut und Böse zur erwachenden Kritik, 619 C von solchen, die durch Gewohnheit an der Tugend teilgenommen haben. In all diesen Fällen ist die gewöhnliche Tugend ganz natürlich entstanden aus Gewöhnung oder

aus Lust. Auch im Phädon, wo 69 B die Tugend ohne Einsicht sklavenmäßig genannt wird, 82 A,B denen, die die „vom Volke geachtete und bürgerliche Tugend geübt haben", unter gewisser Anerkennung die Wiederkehr in ein geordnetes Staatswesen verheißen wird, ist von einer übernatürlichen Einwirkung nicht die Rede. Sie ist etwas ganz Selbstverständliches und Natürliches, wie auch Staat 574 D die „alten Meinungen über das Schöne und das Häßliche", wie Ges. 838 B an dem Beispiel der allgemein verpönten Geschwisterliebe die Bedeutung der sittlichen Ideen klargelegt wird. Es steht also der Menon allein da,[1]) und wenn Zeller vom Menon aus verallgemeinert und sagt (II, 1^4, S. 594): „alle die sich mit ihr (der gewöhnlichen Tugend) begnügen, die hochgerühmten Staatsmänner des alten Athens nicht ausgeschlossen, sind tugendhaft nur vermöge göttlicher Schickung, d. h. sie verdanken ihre Tugend dem Zufall, sie stehen auf keiner wesentlich höheren Stufe als Wahrsager und Dichter , . .", so bedarf es doch erst noch der Untersuchung, ob die Beispiele, die der Menon bietet, so ohne weiteres der „gewöhnlichen Tugend"[2]) gleichzusetzen sind,

---

[1]) Über Symposion 209 D-E, s. u. S. 102.

[2]) Man könnte versucht sein, die Ableitung der gewöhnlichen Tugend aus göttlicher Ursächlichkeit in dem Mythus zu finden, den Protagoras im gleichnamigen Dialog 310 C vorträgt. Doch handelt es sich hier darum, darzutun, wie die Bürgertugend in die Welt gekommen ist und wie sie Allgemeinbesitz geworden ist, nicht wodurch der einzelne Mensch sie erwirbt. Sonst müßte man von der Technik, die Prometheus ganz analog den Menschen verliehen hat (321 C), dasselbe annehmen. — Der scharfe Widerspruch übrigens, den Pohlenz (S. 87—88) zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Rede des Protagoras findet, beruht meiner Meinung nach nur darauf, daß nach ihm der Sinn des Mythus sein soll, die Gerechtigkeit sei „Naturbesitz". Doch will der Mythus nur erweisen, wieso die Tugend mit Recht als Allgemeinbesitz vorausgesetzt wird (vgl. 322 C, 323 A, auch in der Zusammenfassung 323 C: *παντὶ μετέχειν αὐτῆς*). Wenn Protagoras also nun fortfährt (323 C): „Daß sie sie aber nicht für eine Naturgabe halten und nicht für von selbst entstehend, sondern für lehrbar . . .", ist kein Widerspruch zum ersten Teil. Weil wir die Allgemeinheit einer solchen Erscheinung als Naturgabe zu erklären pflegen, sind wir nicht berechtigt, den Sinn des Mythus ohne weiteres so aufzufassen. Auch nach dem Mythus ist vielmehr die Tugend eine *σοφία*, genau wie die Technik (321 D). Auch 327 C vermag ich dazu keinen Widerspruch zu erkennen: gerade weil die Tugend lehrbar ist, erfordert sie eine *εὐφυία*. Als Beispiel wird dort das Flötenspiel herangezogen. So wenig dieses dem Menschen „angeboren" ist, so wenig ist es die Tugend. So sehr aber bei dem Erlernen des Flötenspiels die gute Anlage in Betracht kommt, so sehr auch bei dem Erwerb der Tugend.

oder ob sie eine Ausnahmestellung einnehmen, die den Grund zu dieser ganz abweichenden Behandlung gegeben hat.

Es handelt sich hier ja auch wirklich um ganz etwas anderes als um jene landläufige, aus Gewohnheit und Erziehung erwachsene Tugend. Im Gorgias hatte Plato bei seinem Bestreben, die Anwendung sittlicher Grundsätze als in der Politik notwendig zu erweisen, sich zu einer absprechenden Kritik über Athens große Männer genötigt gesehen und war bis zu dem Satze gekommen: „Wir wissen keinen Mann, der tüchtig gewesen wäre in der Staatskunst hier in unserer Stadt“ (517 A). So wie dieser Satz ausgesprochen war, war er nur zu verstehen von den Gesichtspunkten einer neuen, sittlichen Staatskunst aus, die Plato im Gorgias fordert. Das Mißverständnis, das hier droht, wird im Gorgias selbst schon durch Kallikles' Entgegnung angedeutet: „Keiner der jetzigen Staatsmänner vermag derartiges zu leisten, was jeder von diesen geleistet hat.“ Sokrates antwortet darauf, daß diese Leistungen selbst duraus nicht herabgesetzt werden sollen, sondern die Grundsätze, nach denen diese Leistungen vollbracht werden. Aber die ganze Art, wie dies durchgeführt wurde (517 B – 519 D), die Wiederholung des absprechenden Urteils (521 D) mußte bei allen denen, die Platos tiefste Absicht nicht erkannten oder nicht erkennen wollten, als stärksten Eindruck nur den zurücklassen, daß die großen Männer Athens, der Stolz seiner Geschichte, herabgewürdigt waren. Den Eindruck auf den patriotischen athenischen Spießbürger verkörpert in Menon die Gestalt des Anytos, vielleicht war auch aus dem Kreise der Sokratiker selbst eine Gegenschrift gegen Plato gerichtet worden, in der Sokrates ausführte, des Themistokles' ἀρετή und ἐπιστήμη habe die Hellenen vor den Persern gerettet (s. Pohlenz, S. 183). Alles das mußte Plato dazu drängen, seine Stellungnahme im Gorgias — nicht etwa zurückzunehmen, denn bei seiner Forderung ist er bis zu den „Gesetzen“ geblieben — sondern zu verdeutlichen: Das absprechende Urteil bezieht sich auf das Fehlen des Bewußtseins von den ersten Grundsätzen der Staatskunst; in Bezug auf dies Bewußtsein nehmen sie eine geringere Stufe ein, damit ist aber nicht gesagt, daß ihre Leistungen irgendwie herabgesetzt werden sollen. In Bezug auf ihr Bewußtsein nehmen sie keine höhere Stufe ein, als die Menge mit ihrer δημοτικὴ ἀρετή, die bei ihrem Verzicht auf klare Erkenntnis das ganze Leben wie im Traume hinwandelt und deren angebliche Tugend nur eine Folge von

Erziehung und Gewohnheit ist. Wie aber erklären sich dann die Leistungen der großen Männer, die doch so völlig über die Menge herausragen?

Diese Erklärung gibt die θεία μοῖρα, die göttliche Einwirkung. Wie bei den Künstlern sehen wir eine außerordentliche Wirkung vor uns, die, das steht für Plato fest, in dem Bewußtsein des Handelnden ebensowenig eine Erklärung findet wie die entsprechenden Leistungen des Künstlers. Plato mußte nach den Darlegungen des Gorgias auf den Gedanken kommen oder durch die sich gegen den Gorgias erhebende Kritik dazu geführt werden, zu fragen: Wenn die Großen Athens in Bezug auf das Bewußtsein von den leitenden Grundsätzen sich von der allgemeinen Philistertugend nicht unterscheiden, so muß doch ihre ganz besondere Fähigkeit eine Ursache haben. Die θεία μοῖρα ist also nicht, wie Zeller es darstellt, eine Herabsetzung der großen Staatsmänner, sondern eine Erklärung und Anerkennung ihrer Genialität. Der Parallelismus mit den Ion liegt auf der Hand und mir scheint in der Kürze des Hinweises 99 D: καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας auch eine Verweisung auf die breite Darlegung des Ion zu liegen. Der Menon schließt genau wie der Ion: solche Männer muß man „göttlich" nennen; das will sagen: so wenig enthält das Absprechen des Bewußtseins eine Herabsetzung der Persönlichkeit, daß vielmehr diese Eigenschaft als ehrenvolle Bezeichnung gebräuchlich ist.[1])

[1]) Die Bemerkung Menons über Anytos (99 E) hat nach meiner Auffassung zu bedeuten: „Trotzdem du die großen Männer Athens in ein so helles Licht gerückt hast, wird ein Mann wie Anytos dir auch jetzt noch zürnen." Daß er das tat, hatte er ja in der späteren Zeit bewiesen. Hätten aber Sokrates Worte wirklich den spöttischen Sinn, den Pohlenz in ihnen sucht (S. 181—183), so wäre ja die Anschuldigung, die Anytos 94 E ausspricht, durch den Schluß des Menon offenbar als berechtigt hingestellt! Überhaupt kann man sagen, wenn es Platos Absicht war, durch den Menon im Gegensatz zu Äschines' Alkibiades zu verhindern, daß Sokrates „in eine mystische Beleuchtung gerückt würde" (Pohlenz S. 183—186), so war das Mittel, alle großen Leistungen der bedeutendsten Männer Athens aus göttlicher Eingebung zu erklären, denkbar schlecht gewählt. Diese ganze Auffassung Pohlenz' macht den Eindruck des Gezwungenen und Widerspruchsvollen. Erst wird gesagt, es sei die göttliche Eingebung, die diese großen Männer aus der Menge heraushebt und zu ihren Leistungen befähigt, dann wird diese göttliche Eingebung, die sich auch nach Pohlenz schon ganz ernst in der Apologie und im Protagoras findet, in einem spöttischen Sinne behandelt, wobei Plato gegen die Auffassung des Äschines polemisieren will (181—186). Später aber, im Phädrus und Symposion, kommt Plato selbst zu der Ansicht, daß in Sokrates die θεία μοῖρα wirksam ist; er bekennt sich also

Wir haben festgestellt, daß die göttliche Eingebung die Erklärung für die genialen Leistungen abgeben soll, durch die die großen Staatsmänner sich von der — ebenfalls auf „wahrer Meinung“ beruhenden — Tugend der unphilosophischen Menge unterscheidet. Diese selbst ist für Plato etwas ganz Natürliches und Selbstverständliches und wird aus Gewohnheit und Erziehung erklärt. In der Zurückführung staatsmännischer Tugend auf göttlicher Eingebung nimmt der Menon eine Sonderstellung ein. Bemerkenswert ist hier namentlich der Gegensatz zur Apologie, wo 21 C von den *πολιτικοί* gesprochen wird, ohne irgend welchen Hinweis auf solche göttliche Eingebung, obwohl diese nachher bei den Dichtern ausdrücklich erfolgt (22 C). Gelegentlich freilich leitet Plato auch die im Volke wirkenden sittlichen Ideen aus göttlicher Ursächlichkeit ab, so Ges. 798 B die althergebrachten Gebräuche, die „infolge einer glücklichen göttlichen Fügung“ seit alten Zeiten feststehen. Unter Umständen vermag Plato eben in allem eine göttliche Ursächlichkeit wahrzunehmen. Gegen die Sonderstellung, die der Menon unter den sonstigen Äußerungen über die gewöhnliche Tugend einnimmt, fällt das nicht ins Gewicht. Man könnte höchstens noch Staat 366 C anführen. Es heißt dort: Niemand enthält sich freiwillig des Unrechttuns, außer wenn es ihm aus göttlicher Natur (*θείᾳ φύσει*) gram ist oder davon ein Wissen gewonnen hat. Daß diese Stelle aber nicht als Beweisgrund genommen werden kann, um die Gewohnheitstugend als gottgewirkt aufzufassen, liegt auf der Hand. Von dem Standpunkt, den Plato hier einnimmt, bedeutet die gewöhnliche Tugend gar keine Tugend mehr.

Daß Plato diese Art der Genialität so selten erwähnt hat, darf uns nicht wunder nehmen. Sein ganzes Streben, dem sein ganzer tragischer Lebenskampf bis ins Greisenalter gegolten hat (Ges. 711 D), war ja, im Staatsleben bewußte Grundsätze an Stelle der Willkür zu setzen, mithin die politische Genialität unnötig zu machen. Dazu war freilich auch eine Genialität notwendig, aber von anderer Art: nämlich Naturen, die durch spontanen, instinktiven Trieb hindrängten auf dies bewußte Gestalten des Lebens, die begierig waren nach Weisheit und Gerechtigkeit. Nicht die

selbst zur Ansicht des Äschines und zwar in solchem Maße, daß sogar dieselben Ausdrücke und Vergleiche wiederkehren (Pohlenz, S. 34 D, Anm. 1). Alle diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn man sich losmacht von der Vorstelllung, im Menon und Ion müßte Ironie vorliegen.

Meinung, die infolge göttlicher Fügung das Rechte traf, war für Plato das Erstrebenswerte im Staatsleben, sondern die wahre Meinung mit Sicherung: *ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως* (Politicus 309 C), d. h. das Wissen. Mit Recht betont Zeller (S. 596, Anm.), daß man diese Stelle am allerwenigsten als Beleg für die unbewußte Tugend heranziehen kann, denn gerade von deren Gegenteil ist die Rede. Was hier „göttliche Wirkung ist in einem gottbegnadeten Geschlechte", das ist eben diese Richtung auf die Gewißheit hin, der Trieb und Drang, der zum Wissen führt. Kein Mensch kann diesen Drang wirken ohne göttliche Hilfe. Wie der Künstler die Kraft der Muse gleich einem Magneten weiter gibt, so muß der Staatsmann und der gute Gesetzgeber vermittels „der Muse der königlichen Kunst" oder „der Eingebung seiner königlichen Kunst" (s. H. Müllers Übersetzung (309 D)) diese „Meinung mit Festigung", d. h. dieses Wissen in denen erzeugen, die an echter Bildung teilgenommen haben. (Man beachte die Ausdrücke *θεῖος*, *δαιμόνιος*, *μοῦσα*, *ἐμποιεῖν*, *ἐγγίγνεσθαι*!) Bekanntlich handelt es sich hier um einen Lieblingsgedanken Platos, der auch sonst wiederkehrt, so Staat 499 B: Kein Staat kann sein Heil finden, bevor in den jetzt Regierenden oder in ihren Söhnen aus einem göttlichen Anhauch wahrhaftiger Drang nach wahrhafter Weisheit entsteht. Ges. 710 C: Wenn ein begabter und fähiger Tyrann und ein preisenswerter Gesetzgeber durch irgend eine Fügung zusammentreffen, „dann hat der Gott beinahe alles vollendet, was er tun muß, um irgend einer Stadt ausnehmend Gutes zu erweisen." Noch deutlicher dann 711 D: „Wenn ein göttlicher Drang nach besonnenen und gerechten Bestrebungen in mit großer Macht bekleideten Männern entsteht . . ., oder wenn einer die Befähigung Nestors wiederbringt, von dem man sagt, daß er vor allen Menschen durch seiner Rede Gewalt, aber mehr noch durch seine Besonnenheit sich auszeichnete — zu Trojas Zeiten, so sagt man, geschah dies, in unserer Zeit aber keineswegs . . . Das gelte uns, wie ein überlieferter Mythus, für ein Orakel und bewiesen."

Alle diese Fälle sind von der staatsmännischen Genialität das Menon grundsätzlich zu unterscheiden. Sie stellen eben die Überwindung des dort Gebotenen dar und gehören schon eng zusammen mit der Genialität für das reine und höhere Wissen selbst: mit dem im folgenden Abschnitt zu behandelnden philosophischen Eros.

4. Göttliche Wirksamkeit in der Philosophie.

Es gilt nun, den letzten Schritt mit Plato zu tun und das Unbewußte zu verfolgen und aufzufinden an dem Punkte, wo man es am wenigsten vermutet: in dem philosophischen Streben selbst. Platos Philosophie bedeutet eine immer gesteigerte Verfeinerung und Präzisierung des Begriffes „Bewußtsein". Wer die Dinge als einfach gegebene Tatsachen „hinnimmt", für wen die Doxa im Sinne des zweiten Teiles des Theätet das einfach Gegebene, der Prüfstein aller Wahrheit ist, der glaubt ein ganz sicheres und festes Bewußtsein zu haben. Für Plato ist er ein Blinder, Träumender, der erst geweckt werden muß zu wirklicher Erkenntnis. Anders schon der, welcher es in einer τέχνη, z. B. der ärztlichen, durch Erforschung der Kausalzusammenhänge, αἰτίας λογισμῷ, es zu wirklicher Kenntnis gebracht hat (Gorg. 401 A u. a.) In jeder τέχνη ist ja ein Bestandteil, von dem es ein wirkliches Wissen gibt, eine Erkenntnis, die uns unmittelbar gewiß ist, nämlich die arithmetischen, geometrischen und statistischen Grundbegriffe (Phil. 55 D– 56 D). Doch auch sie haben kein wirkliches Wissen, sie haben Bestandteile in ihrer Kunst, von denen es ein solches nicht gibt. Selbst der Mathematiker ist, solange er nicht seine Voraussetzungen selbst wieder in Frage stellt, nur halb erwacht (Staat 533 C, s. o. S. 86) und hat nur Meinungen. Wissen ist nur möglich, wenn man nun auch diese Voraussetzungen wieder prüft und so eine unbedingte Gewißheit schafft. Dann erst haben wir ein wirkliches Erkennen. Wer dazu kommt, der verhält sich zu den übrigen wie ein Wacher zu Träumenden, ein Sehender zu Blinden, ein Atmender zu Schatten. Er ist wie einer, der aus der Höhle, wo die anderen angeschmiedet sind auf Lebenszeit und die Schatten für Wirklichkeit halten, aufgestiegen ist ans helle Licht des Tages und im klaren Sonnenschein die Dinge selbst gesehen hat.

Und doch liegt in diesem Wegwenden von dem Instinktiven, die Überwindung des Unbewußten, selbst wieder etwas Unbewußtes und das ist jener Drang zum Gewissen, der den Menschen nicht zur Ruhe kommen läßt, ehe er unbedingt sichere Erkenntnis erlangt hat. Niemand wird an sich gern im Irrtum beharren. Aber der ungestüme, nie gesättigte Drang nach Gewißheit ist doch nur einer besonderen Art von φύσις eigen; daß der Mensch immer φιλόσοφος bleibt, daß wirkliche Weisheit für ihn ein unerreichbares Ziel darstellt, ist ein alter platonischer Gedanke (vgl. Räder, Platos phil. Entw. S. 156). Auch in diesem Drange auf

das Wissen selbst, erblickt Plato eine göttliche Einwirkung. Die göttliche Kraft, die im Menschen die „Philosophie", die ein ständiges Streben und eine nie gelöste Aufgabe bildet, bewirkt, gilt ihm als der wichtigste Helfer bei dem Heiligsten, was dem Menschengeschlecht zu teil ward.

Die Dialoge, die für unsere Aufgabe hauptsächlich in Betracht kommen, sind der Phädrus und das Symposion, außerdem im Staate die Kallipolis. Für diese Folge der Dialoge, welche ganz an die von Pohlenz (S. 361) gebotene sich anschließt, spricht die Entwicklung der Eroslehre, wie sich zeigen wird, durchaus. Ein in letzter Zeit verschiedentlich diskutierter Punkt möge zunächst Behandlung finden.

In seiner Dissertation (Comm. Jen. 1913. De Platonis Phaedri temp. rebus) hat C. Barwick einen Gegensatz zwischen dem Phädrus und Symposion darin gefunden, daß im Phädrus (242 E) der Eros als *θεὸς ἤ τι θεῖον* bezeichnet wird, während im Symposion bewiesen wird, er sei kein *θεός*, sondern ein *δαίμων*. Der Phädrus werde im Symposion widerlegt oder verbessert (S. 11, vgl. Pohlenz, S. 480, Anm. 1). Gerade darin kann ich aber eine solche Korrektur nicht finden. Denn der Ausdruck läßt es unentschieden, ob der Eros „ein Gott oder etwas Gottähnliches" ist. Etwas Gottähnliches sind aber die Dämonen unbedingt. Außer den oben genannten Beispielen (S. 53—55) wäre Polit. 271 D anzuführen, wo die Dämonen *θεῖοι νομεῖς* sind. Ges. 713 D ist besonders schlagend. Dort heißt es, Gott setzte als Könige ein nicht Menschen, *ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας*. Vgl. ferner Ges. 717 B, 738 B, 801 E, wo Götter, Geister und Heroen genannt werden, 853 C werden die Heroen Götterkinder genannt, 799 A: *ἑκάστοις τῶν θεῶν καὶ παισὶ τούτων καὶ δαίμοσι*, 815 D: Ehren für *θεοὺς καὶ τοὺς τῶν θεῶν παῖδας*. Das beweist, daß Phädr. 242 E mit dem *θεῖον* eben auf *δαίμων* hingedeutet wird. Das Symposion bringt also eine Ausführung dessen, was der Phädrus offen gelassen hatte, nicht eine Korrektur. — Aber auch in diesem Sinne scheint mir der Vergleich der beiden Stellen für die Priorität des Phädrus zu sprechen. Plato konnte, nachdem er ausdrücklich bewiesen hatte, der Eros sei kein Gott, schwerlich noch sagen: „Wenn der Eros, wie es sich wirklich verhält, ein Gott oder etwas Göttliches ist . . ." Umgekehrt aber, wenn er im Phädrus diesen Fall unentschieden gelassen hatte, war es nur natürlich, wenn er im Symposion darüber eine bestimmte Ansicht äußerte. Darin, daß

keine von beiden Stellen als „theologisches Dogma“ aufzufassen ist, hat von Arnim, der Barwick scharf kritisiert (Zeitschr. für österr. Gymnasien, 1913, S. 101), freilich Recht. Aber noch weniger „denkt Plato rein psychologisch an einen der Menschenseele innewohnenden Trieb und bedient sich nur spielend der theologischen Ausdrucksweise“. In beiden Fällen handelt es sich um Doxa. Ein metaphysischer Grund für die psychologische Erscheinung des Liebesdranges wird gesucht. Aber ein Wissen — was doch ein „theologisches Dogma“ zu sein beanspruchen würde — kann es davon nicht geben, denn es handelt sich um ein Werden. Die Behandlung dieses Problems in den beiden Dialogen wird dafür sprechen, daß das Symposion später abgefaßt ist; wir werden hier in einer Einzelheit das Urteil Schleiermachers über den Phädrus durchaus bestätigt finden (vgl. Zeller II, 1^4, S. 937, Anm. 1).

Wir erwarten im Phädrus, nachdem der Eros als „ein Gott oder etwas Gottähnliches“ angekündigt ist (242 E), nachdem ferner (244—245) drei Arten des Wahnes, nämlich Mantik, Telestik und künstlerischer Wahn als unmittelbare Einwirkung der Götter entwickelt sind, daß nun im vierten Falle der Eros ebenfalls als wirkende *δαιμονία ἰσχύς* dargestellt werde, daß irgendwie der Gott Eros als wirksame Macht auftritt. Auch mag hier gleich vorausgenommen werden, daß dieser Parallelismus in der Zusammenfassung (265 B) als Ergebnis ausdrücklich aufgestellt wird: „Wir unterschieden beim göttlichen (Wahnsinn) vier Teile nach vier Göttern, indem wir einen seherischen Anhauch des Apollo setzten, einen der Weihungen des Dionys, einen dichterischen dann der Musen, und sagten, der vierte, nämlich der Liebeswahn der Aphrodite und des Eros, sei der beste.“ Wir erwarten also, es werde die Wirksamkeit des Eros in einer den drei ersten Arten entsprechenden Weise geschildert werden. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Eine metaphysische Erklärung des Liebeszustandes wird wohl gegeben, aber ganz anderer Art.

245 C—249 D wird geschildert, wie der Mensch die Ideen in einem früheren Leben geschaut hat, wobei nur ganz vereinzelt auf den Eros zurückgeblickt wird (249 A: *παιδεραστήσαντος* 249 D, wo aber die „Verzückung mit Gott“ (*ἐνθουσιάζων*) mehr die Beschäftigung mit dem Göttlichen ist). Von 249 D an wird dann der Liebeszustand als vierte Mania besprochen und für ihn eine metaphysische Erklärung gegeben: Dieser Zustand tritt ein, weil

der Liebende in der Gestalt des Lieblings die einst erkannte Idee der Schönheit wiedererkennt. Der Erregungszustand, die Mania, erklärt sich dabei „aus den Ausflüssen der Schönheit". Die Schwingen der Seele wollen wachsen und so kommt, unter fortwährender Sehnsucht nach jenem Bilde, der Zustand zustande, den die Menschen Eros nennen, die Götter aber Pteros. Es ist nicht leicht, hieraus eine bestimmte Auffassung Platos über das Wesen der Liebe abzuleiten. Ivo Bruns kennzeichnet in seinem Aufsatz: „Attische Liebestheorien" (Neue Jahrb. V, S. 17 ff.) diese Erklärung als materialistisch und spricht von Demokriteischen Vorstellungen. Dann sind aber auch diese Demokriteischen Vorstellungen nur bildlich gemeint und als Gleichnis angewendet, weil man sich sonst schließlich auch genötigt sähe, das Seelengefieder, von dem Plato spricht, wörtlich zu nehmen. — Welche Deutung man nun aber auch wählen mag, jedenfalls ist bei dieser Erklärung eine Wirksamkeit des Gottes oder Geistes Eros ganz ausgeschaltet.

Von 252 C an tritt dann wieder eine andere Vorstellung ein, die die Mania erklären soll: Jeder folgt der Art des Gottes, in dessen Gefolge er sich einst befunden hat, sucht dementsprechend seinen Geliebten und strebt selbst danach, dem Gotte ähnlich zu werden. Durch die Erinnerung werden sie dann in Gott versetzt (*ἐνθουσιῶντες* 253 A). Die, welche einst Zeus, dem Gotte der Führerkunst und der Philosophie, gefolgt sind, schöpfen aus Zeus wie die Bakchen und gießen davon über in die Seele des Geliebten. Der Zustand wird dann wieder *ἔρως* genannt (253 C: *δὶ ἔρωτα μανέντος φίλου*). Hier haben wir also eine Erklärung des Liebeszustandes, die am meisten an die Telestik mahnt (s. o. S. 67). — Auch hier ist natürlich ein Gott Eros als Ursache des Liebeszustandes gänzlich beiseite gelassen.

Es folgt dann das Gleichnis von dem Widerspiel zwischen den Rossen und dem Lenker, wobei gewissermaßen jeder Seelenteil vom Eros erfaßt wird (253 C—254 E). Hat dann der Liebende Haltung gewonnen, so kommt ihm auch der Geliebte entgegen und empfängt nun den Ausfluß seiner eigenen Schönheit zurück. So wird auch er von Liebe erfüllt, nennt es aber Freundschaft (*ἔρως* und *φιλία* 255 E). Von niemand kann er so Hohes empfangen wie von dem *ἔνθεος φίλος*. Inwiefern dieser *ἔνθεος* ist, ob wegen der Erinnerung an die Gottheit, der er einstmals gefolgt ist, oder weil er vom Eros erfaßt ist, bleibt dabei unklar (255 B). Den Abschluß bildet dann ein Gebet an den Gott Eros (257 A).

Es ist keine angenehme Aufgabe, den Mythus in dieser Weise zu zerpflücken, doch war es nötig, um zu zeigen, welche Gegensätzlichkeit hier vorliegt. Der vielgestaltige Mythus könnte in jedem einzelnen seiner Teile dazu verwandt werden, die Realität eines Gottes Eros zu widerlegen. All das wäre nicht gar so sehr zu verwundern, denn es handelt sich um Mythen, und Plato sagt selbst (265 B, C), man soll ihn nicht allzu ernst nehmen: „Wir stellten die Leidenschaft der Liebe unter, ich weiß nicht, was für einem Bilde dar, indem wir vielleicht etwas Richtiges trafen, vielleicht aber auch in andere Richtungen getragen wurden.“ Was sollen aber die Erklärungen vorher und nachher, daß das Wesen der Einwirkung des Eros dargestellt werden soll? Man gewinnt den Eindruck, daß hier ein ungelöster Widerspruch vorliegt, eine vorher und nachher ausdrücklich angegebene Disposition, der das Gebotene keineswegs entspricht. Es fragt sich nur, ob wir damit Plato eines Fehlers zeihen dürfen, oder ob dieser Widerspruch gerade in seiner Absicht lag.

Es ist ja nicht der einzige Fall, wo Plato die Widersprüche seines Denkens unaufgelöst vor den Leser hinstellt. Es genügt, an die Dialoge Protagoras und Theätet zu erinnern. Daß die Absicht, die metaphysische Ideenlehre in die Vorstellungen von einem direkten Einfluß der Götter auf das Menschenherz, wie sie in Mantik und Telestik vorlagen, einzuspannen, niemals gelingen konnte, lag auf der Hand. Wenn, wie das im Phädrus geschieht, die Philosophie als Wirkung des παιδικὸς ἔρως entwickelt wurde, so mußte entweder die metaphysische Grundlage der Ideenlehre als Wirkung des Eros miterklärt und also herabgewürdigt werden, oder aber, es mußte der Liebeszustand als Ausfluß des metaphysischen Ideenreiches dargestellt werden und damit war der Eros als wirkende geistige Macht ausgeschaltet. Diesen letzteren Weg hat Plato eingeschlagen, aber nicht, ohne durch die Erklärungen vorher und nachher anzudeuten, daß hier noch ein Problem bleibt, denn der Eros, um dessen Hilfe Sokrates nach der Rede (257 A) so heiß betet, stellt eine Wirklichkeit dar und muß seine Erklärung finden. Die Kunstform des „mythischen Hymnus“ (265 C) bot für diese Absicht die geeignete Form, sie bot Gelegenheit, das Widerspruchsvolle unaufgelöst nebeneinander zu stellen. Thema dieser Rede ist, die Knabenliebe zu preisen, wie sie vorlag als Erscheinung des griechischen Lebens. Zu diesem Zwecke wird eine metaphysische Erklärung sorglos auf die andere gefügt, wenn sie nur

rühmlich und ehrenvoll für den *παιδικὸς ἔρως* war. Das ganze Schicksal des Menschen im Diesseits und Jenseits wird von seinem Verhalten in diesem Punkte abhängig gemacht, wenn die Liebenden in diesem Kampfe siegen und die schlechteren Neigungen niederzwingen, „so haben sie in einem der drei wahrhaft olympischen Kämpfe gesiegt und bekommen Schwingen und werden flügge: das höchste Gut, welches menschliche Besonnenheit oder göttlicher Wahn dem Menschen zu geben vermag“ (256 B).

So stellt der Phädrus wohl das Instinktive und Unbewußte, das den Menschen zur Philosophie hinzieht, dar, aber er gibt noch keine Erklärung dafür, er setzt es nur mit dem Liebeszustand gleich. Hier wurde eine geheimnisvolle Macht verspürt, ein Zug und Drang im Herzen, wofür eine Ursache gesucht werden mußte. Daß diese Ursache eine geistige war, stand bei Platos Weltanschauung fest, und so dient die ganze Rede des Sokrates, zu erweisen, daß diese Ursache „göttlich“ ist, daß es sich um eine *θεία μανία* handelt. Die Form aber, wie das Göttliche bei diesem Zustande gestaltend einwirkt, behandelt er mit Gleichgültigkeit, ja er stellt absichtlich das Widerspruchsvolle vor uns hin: In dieser Form war eine richtige Behandlung des Eros eben nicht möglich. Seine Darstellung konnte nur gelingen, wenn man ihn in seinem ganzen Wirkungsfeld, als naturwissenschaftliches, alles Organische durchwaltendes Prinzip in Betracht zog. Das leistet die weit ausholende Darstellung des Symposion.

Der erste Teil des Symposion erscheint wie dazu geschrieben, uns empfinden zu lassen, was die Schwäche der Darlegung des Phädrus war. Man kann vom Eros in jugendlicher Begeisterung schwärmen, wie dies Phaidros in der ersten Rede tut, — wobei das *ἔνθεος* auf den Phädrus direkt zurückweist (vgl. Räder, S. 161) 180 B — man kann als feingebildeter Weltmann einen vornehmen von einem gemeinen Eros unterscheiden wie Pausanias und sich so in gesellschaftlich korrekter Weise mit dem mancherlei Schmutzigen abfinden, das dem Eros doch anhängt; man kann wie der Arzt Eryximachos das Wesen des Eros in bestimmten fachmännischen Beobachtungen finden und diese Erklärung verwenden, um auch das Entlegenste in fachmännisch einseitiger Weise zu beurteilen; man kann wie der Komiker Aristophanes einen Mythus schaffen, der den Hörer in Verzweiflung bringt, weil er nicht weiß, was er ernst auffassen und worüber er lachen soll; man kann endlich aus den Entzückungen und Wonnen des Eros, die

jeder an sich spürt, ein glänzendes dichterisches Bild gestalten und die Hörer zu lauten Beifall hinreißen (vgl. Pohlenz, S. 372—379). Wie im Phädrus in unbekümmertem Spiel der Darstellung ein metaphysischer Erklärungsgrund auf den anderen getürmt wurde, alle widerspruchsvoll, nur in dem einen sich zusammenfindend, daß der Liebeszustand „göttlich" sei, so stehen wir auch hier der Fülle der Darstellungen hilflos gegenüber, so geistvoll und interessant auch jede einzelne sein mochte, bis zu Sokrates' Frage: Was ist der Eros? Diese Frage drängt sich uns schon auf bei dem unbarmherzigen Nachweis, welchen Sokrates führt: daß Agathon bei seiner mit lautem Beifall aufgenommenen Rede „nichts von dem wußte, was er . . . sagte" (201 B). Denn der Eros ist ein Bedürfnis nach dem Schönen und kann daher selbst unmöglich schön und gut sein (201 C) und also auch kein Gott. Was der Eros wirklich ist, wird uns durch die folgende Erzählung von dem Gespräch zwischen der Wunderfrau Diotima und Sokrates dargelegt. Diese Darstellung erfolgt nun so, daß gerade die Mängel, die wir im Phädrus fanden, dadurch verdeutlicht werden. Dort wurde, obwohl der Gott Eros hatte gepriesen werden sollen, eigentlich nur der Zustand des Liebesergriffenen als „göttlich" hingestellt. Hier wird der Eros eingeführt als wirkende Macht, als „Geist" (202 A f., s. o. S. 64). Die Wirksamkeit der Geister bewirkt alles geisterfüllte, d. h. geniale Schaffen (*δαιμόνιος*) im Gegensatz zum handwerksmäßigen (*βάναυσος* 203 A). Es ist wohl zu beachten, daß diese Feststellungen vor dem Mythus erfolgen. und der Hinweis, den Plato auf Mantik und Telestik gibt, deutet ebenfalls darauf hin, daß es sich hier um eine tatsächliche Feststellung handelt. Im Phädrus wurde ferner die Frage: worauf richtet sich das Liebesstreben als solches? gar nicht aufgeworfen; so war die Kennzeichnung des Instinktiven in der Philosophie, des Dranges nach dem Wissen selbst, nur mittelbar erfolgt: nur der Zustand des Erregtseins kennzeichnete das philosophische Streben als *θεία μανία*. Im Symposion wird die Frage nach dem Zielpunkt des erotischen Strebens gründlichst aufgeworfen und erörtert bis zu der umfassenden Antwort: dieser Zielpunkt ist die Unsterblichkeit, die dem sterblichen Wesen zuteil wird durch die Produktivität (206 E—207 A, s. o. S. 64 ff.). Somit ist der Eros die geistige Macht, welche allem Streben, sich in irgend welcher Weise an der Unsterblichkeit Anteil zu verschaffen, zu Grunde gelegt wird.

Da hierbei, wie wir oben sahen, der tierische Instinkt einbezogen wird, gewinnt diese Feststellung über das gegenwärtige psychologische Problem hinaus eine naturphilosophische Bedeutung. Im folgenden greift dann die Darstellung noch weiter aus: 207 D: Kein lebendes Wesen ist ja, so lange es lebt, wirklich dasselbe, sondern durch den Stoffwechsel wird es vielmals ein anderes. Dasselbe gilt auch in seelischer Beziehung, denn auch Meinungen, ja sogar das Wissen wechselt. „Auf diese Weise erhält sich alles Sterbliche nicht dadurch, daß es ganz und gar immer dasselbe ist, wie das Göttliche, sondern dadurch, daß das Entweichende und Alternde ein anderes Neues zurückläßt von der Art, wie es selbst war. Auf diese Art . . . hat das Sterbliche an der Unsterblichkeit teil, in Hinsicht auf den Körper und alles andere, unmöglich aber auf andere Art. Wundere dich also nicht, wenn jegliches von Natur das von ihm Entsprossene hochhält. Denn um der Unsterblichkeit willen folgt jedem dieser Eifer und dieser ἔρως" (208 A-B).

So wird der Eros zum Grundgesetz alles Lebens erweitert. Die Ursächlichkeit des Geistigen wird von Plato, in ihrer Gegenwirkung gegen die Naturnotwendigkeit, als Grundbegriff des Lebens aufgestellt (s. o. S. 13 u. a.). Woran kann sich die Kausalität eines Geistigen zeigen, wenn nicht an einer in allem Wechsel des Stoffes beharrenden Gestalt? Wir verstehen jetzt, warum Plato auch der Pflanze eine Seele gibt: äußert sich doch auch in diesem Falle die Erhaltung einer lebendigen Gestalt. Die Wirksamkeit dieses erhaltenden Prinzipes wird vorgestellt als Eros, als geistige Macht, die durch Lust und Unlust den Willen lenkt, und so muß anch in der Erhaltung der Pflanzengestalt eine durch Lust und Unlust bestimmbare Seele angenommen werden (Tim. 77 B): „Sie hat Teil an der dritten Art der Seele . . . der zwar Meinung und Überlegung keineswegs zukommt, wohl aber die Empfindung der Lust und Unlust mit Begierden."

In der ausgezeichneten Darlegung des Symposion bei Pohlenz (S. 371—389), der diese Ausführungen mehr verdanken, als sich bei jedem einzelnen Punkte angeben läßt, möchte ich mich nur dagegen wenden, daß die Auffassung des Eryximachos vom Eros als einem Streben der entgegengesetzten Elemente nach Vereinigung Platos wirklicher Ansicht entspräche. Nach Pohlenz handelt es sich hier um eine tiefste Stufe des Eros (S. 386) „Selbst in den Einzeldingen der unbeseelten Natur ist als Grundzug

ein Streben nach Harmonie vorhanden, das die Dauer, die Erhaltung des Ganzen zum Ziele hat.“ Die ganze Darlegung der Diotima läßt eine solche Auffassung des Eros durchaus ablehnen und da in dieser Rede das Wesen des Eros als Thema gesetzt ist, so ist dies entscheidend. An sich wäre es ja natürlich denkbar, daß Plato eine besondere Eigenheit des Eros schon hätte in der Rede des Eryximachos vorausnehmen lassen. Aber dann mußte doch in Sokrates' Rede irgendwie ein Anklang zu hören sein, daß der Eros auch in einem unbelebten Wesen auftreten kann. Davon ist aber keine Rede. Zunächst werden als die Wesen, in denen sich der Eros äußern kann, einfach die Menschen bezeichnet (—206 A). Von 206 B—208 B wird dann die Darlegung weiter ausgedehnt auf alles Belebte und im Gegensatz zu dem Göttlichen wird dies als das Sterbliche bezeichnet (vgl. 208 B, Phädrus 246 B) so: 206 C: *ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῴῳ . . .* 206 F: *ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις . . .* 207 D: *ἡ θνητὴ φύσις . . .* 207 A: *πᾶν τὸ θνητὸν . . .* 208 B: *θνητὸν ἀθανασίας μετέχει.* Von da an folgt dann wieder die einseitige Beziehungnahme auf den Menschen (208 B—212 C). — Es muß daher, so anziehend der Vergleich mit Schopenhauer ist, doch ein bedeutsamer Unterschied zwischen den beiden großen Denkern gemacht werden. Schopenhauers Wille gilt für die ganze Erscheinungswelt, Platos Eros nur für die organische Natur. Für diese bedeutet er allerdings in ihrem vollen Umfange das Grundgesetz und wird somit zum Lebensprinzip überhaupt.

Daher kann nun aller schöpferische Drang im Menschen als Eros aufgefaßt werden. Zunächst natürlich auch der animalische Zeugungstrieb (208 E), aber dann auch alles höhere geistige Streben. 208 C: „In einen merkwürdigen Zustand geraten sie, im Streben (*ἔρωτι*), einen Namen zu bekommen“ und „man muß staunen über den Widersinn“, wenn man die vorher getroffene Bestimmung des Eros nicht festhält. Wie das Tier am Leibe, so ist der Mensch zeugungsbegierig an der Seele, in dem, was dieser zukommt: „Was kommt ihr nun zu? Weisheit sowie die übrige Tugend. Deren Erzeuger sind ja auch alle die Dichter und von den Handwerkern die, welche im Rufe stehen, erfinderisch zu sein. Die größte . . . und schönste aber von aller Weisheit ist die auf Einrichtung der Staaten und Hauswesen, die den Namen Besonnenheit und Gerechtigkeit führt. Wenn jemand danach von Jugend an Zeugungslust verspürt in der Seele als ein Göttlicher

(θεῖος ὤν) und wenn er bei Eintritt des rechten Alters zu zeugen und zu gebären begehrt, so geht er umher . . . und sucht das Schöne, in dem er zeugen kann" (209 A-B).

Hier nimmt nun Platos Lehre vom Genialen, die uns im Menon und Ion so fremdartig anmutet, daß man geglaubt hat, sie als Ironie deuten zu müssen, eine Form an, die auch für unser Gefühl durchaus annehmbar ist. Im Phädrus sahen wir einen mißlungenen Versuch, den philosophischen Eros in der Art der anderen Maniai, in den Auffassungen des Menon und Ion darzustellen. Das Symposion revidiert diese Anschauungen. Wir sehen, wie alle geniale Fähigkeit des Menschen als ein Eros aufgefaßt wird. Es werden also nicht die Anschauungen, daß das Genie eine Einwirkung der Gottheit sei, aufgegeben, aber sie werden unter dem viel umfassender und systematischer als im Phädrus entwickelten Eros, dem Lebensprinzip, mit einbegriffen: d. h. sie sind zwar Wirkung einer geistigen Macht, aber sie sind es in demselben Sinne, wie man in aller sich selbst erhaltenden Gestalt, in allem Lebendigen, eine geistige Ursache ansetzen muß. — Wir halten Genie für eine Naturgabe und lassen es in der Regel unausgemacht, was wir unter Naturgabe zu verstehen haben. Auch die materialistisch-evolutionistische Erklärungsweise muß von der Tatsache ausgehen, daß das Genie nach einer Gesetzmäßigkeit handelt, die ihm selbst unbewußt ist, die instinktiv das Richtige trifft. Die Entwicklungslehre setzt dafür eine mechanisch gedachte Ursache an, z. B. die Vererbung erworbener Anlagen. Plato, der grundsätzlich mit dem Materialismus gebrochen hat und für den eine mechanische Ursache gar keine Ursache im strengsten Sinne ist, setzt für diese Ursache einen Geist. Wer konsequent denkt und mit Plato anerkennt, daß im Leben sich eine antimechanistische Kausalität offenbart, muß das Berechtigte dieses Gedankens einsehen. Nur darf man dabei Platos Selbstbescheidung nicht außer Acht lassen: Da es sich um ein Werden handelt, ist hier kein Wissen, sondern nur Doxa möglich.

Die übersinnliche Einwirkung wird nicht mehr in einem direkten Eingriff des Gottheit gesucht, sondern die letzte Ursache der Anlage selbst, der φύσις des einzelnen, wird aufgefaßt als eine geistig wirkende Macht. Schon oben, S. 78, wurde von der „göttlichen Naturanlage" gesprochen; genau so ist es zu verstehen, wenn es an der eben angeführten Stelle heißt: θεῖος ὤν (209 B). Eben die „göttliche Natur" ist nun das Werk der höheren Mächte.

Auch im Timäus (91 A f.) ist der Geschlechtstrieb durchaus als ein Werk der Götter aufgefaßt, denn diese waren es, die das „Tier" in Mann und Weib auferbaut haben. So ist auch hier darum nicht weniger eine Einwirkung der Gottheit vorhanden, weil der Mensch oder das Tier es ist, welches ἐρᾷ. Die Beziehung, die Plato auf die Dichter nimmt, die er durchaus in diesen Eros einbezieht, die Anführung des Lykurg und des Solon „und vieler anderer Männer anderwärts unter Hellenen und Barbaren, die viele schöne Werke vollbrachten" (209 D-E) soll wohl darauf hindeuten, daß er die Gewaltsamkeit der Vorstellung im Menon und Ion und auch im Phädrus noch herabmildern will. Die Erklärung aus einer übersinnlichen Ursache bleibt; aber es ist doch ein Unterschied, ob wir sie auffassen als Verrücktheit und Besessenheit oder als göttlich gewirkten, lebenerhaltenden Trieb, der das Tier durch das Lustgefühl zu Zwecken lenkt, von denen er nichts weiß, und in dem Menschen wirksam ist zu Aufgaben, die dem Bewußtsein des Handelnden selbst noch fernliegen.

So ist auch der Drang zum Wissen, die Philosophie, im Menschen die Wirkung einer höheren Macht. Nicht ein trockenes und nüchternes Erfassen ist hier möglich, sondern von Stufe zu Stufe wird der Geist fortgetragen, von dem einzelnen Schönen zu dem Meere der Schönheit in Bestrebungen und Wissenschaft (210 A f.), bis er schließlich die Idee der Schönheit erblickt, „wo, wenn irgendwo anders, das Leben für den Menschen lebenswert wird" (211 D). Dort allein kann es auch gelingen, die echte Tugend zu erzeugen und gottgeliebt zu werden. „Für diesen Erwerb möchte wohl kaum einer einen besseren Helfer für die menschliche Natur finden als den Eros. Deshalb . . . muß jedermann den Eros ehren und ich ehre selbst die Liebeskunst und übe sie in ganz besonderer Weise und jetzt und immerdar rühme ich die Macht und den Mut des Eros, so sehr ich vermag" (212 B-C). Nicht Sokrates selbst, nur der trunkene Alkibiades kann dann in seinem Bericht über den Verkehr mit Sokrates, den Schleier fortziehen von den Wehen und Wonnen, die von diesem Manne, der Verkörperung des Eros (Pohlenz, S. 392—394), ausgingen: Wie die Weisen des Marsyas die Leute bezauberten und hinrissen, weil sie göttlich waren, so wirken seine Reden. „Wenn einer dich hört oder deine Reden . . ., so ist Mann, Weib und Kind hingerissen und gefangen genommen (ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα) (215 C, D) . . . Mir springt das Herz weit

mehr als den vom Korybantentaumel Ergriffenen und Tränen entströmen mir durch die Wirkung seiner Reden" (215 E) . . . Wie der Biß ber Schlange treffen die Seele oder das Herz die Gedanken der Philosophie. Jeder der Anwesenden weiß und versteht das: „ein Phaidros, Agathon, Eryximachos, Pausanias, Aristodemos und Aristophanes . . . habt ihr doch alle teilgenommen an der Raserei und dem Rausche des Weisheitsstrebens" (218 A f.). Wenn irgendwo, so hat man hier den Eindruck, daß Plato uns die Erfahrung des eigenen, tiefsten Erlebens schildert. Das Hinreißende, Bezaubernde hat er an der genialen Persönlichkeit seines „wahrhaft dämonischen" Lehrers erfahren, das hat er aber auch in den Stürmen der eigenen Brust empfunden. Weil er sich von dieser Glut, die wir noch nach 2000 Jahren wie Zeitgenossen nachempfinden, hingerissen und getragen fühlte wie von einer höheren Macht, wird ihm die geniale Natur zur „göttlichen". Er findet diese höhere, dämonische Macht wieder in dem stärksten, aber auch dunkelsten Triebe, der Mensch und Tier ergreift, in dem Eros, der auf diese Weise dem Menschengeschlechte zum Urheber der höchsten und heiligsten Güter wird. So verfolgt er seine Wirksamkeit von der niedrigsten Stufe, dem tierischen Geschlechtstrieb, bis zu den höchsten Leistungen des menschlichen Geisteslebens, überall dieselben Grundlinien aufdeckend: den unbewußt auf einen bestimmten Zweck, die Erhaltung des betreffenden Wesens, gerichteten Trieb.

Wir wollen noch einen Blick werfen auf die Lehren, die Plato sonst über den Eros und den Liebesdrang vorbringt. Bekanntlich hat Plato häufig ganz andersartige Urteile darüber vorgebracht. Im Phädon 64 C wird die Trennung von Seele und Leib als das Erstrebenswerteste für den Philosophen hingestellt und die Meidung der Freuden, die Speise, Trank und Liebesgenuß bieten. Im Staat 573 B ist der Eros ein rasender Tyrann in der Seele und diese Vorstellung kehrt wieder 573 D, 574 E—575 A, 578 A, 590 A wird von dem göttlichen Teil, der im Menschen herrschen soll, in offenbarem Gegensatz dazu gesprochen. Diese Stellen lehren, daß für Plato die Lust an sich das Sinnlose ist, der Gegensatz alles Bewußtseins. Besonders belehrend ist dafür Phil. 65 C: „Die Lust ist von allem das Trügerischste, und, wie es heißt, findet bei den geschlechtlichen Genüssen, die für die größten gelten, sogar der Meineid bei den Göttern Verzeihung, weil wie die Kinder die Lüste nicht die geringste Einsicht

besitzen." So nimmt Plato auch nicht im geringsten Anstand, die Lust physiologisch aufzufassen und zu erklären (Phil. 31 D, 42 C). Deshalb ist es für die Vernunft die immer wiederkehrende Aufgabe, die Lüste zu bekämpfen und gegen sie bewußte Grundsätze durchzusetzen. Wo Plato aber der Lust, dem an sich Sinnlosen und Materiellen, eine Bedeutung zuerkennen muß, wo sich in ihm Sinn und Zweck findet, da taucht eben damit ein metaphysisches Problem auf, wie es der Phädrus und das Symposion behandeln. Alles ist ungeordnet und sinnlos, heißt es im Timäus, wo ein Gott fehlt (Tim. 53 B). Wo sich also Sinn und Ordnung fand, da muß nach einer *δαιμονία ἰσχύς* als Ursache gesucht werden.[1])

Von dem idealen Eros wird eingehender noch einmal gehandelt im Staate und zwar in der Kallipolis (485 B ff.). Dort wird das Wesen der *φιλόσοφος φύσις* festgestellt: Sie müssen stets nach der Erkenntnis Liebesdrang fühlen (*μαθήματος ἐρῶσιν*), welche

---

[1]) Wenn daher Plato von dem Eros als von einem göttlichen Wesen handelt, dann ist klar, daß dann unter Eros nur die Seiten des Liebesdranges zu verstehen sind, die im Sinne des Symposion etwas Förderliches für den Menschen bedeuten. Darum wird auch die Begierde niederer Art in der zweiten Rede des Sokrates im Phädrus nicht „Eros" genant, sondern „widernatürliche Lust", und nur bei dem, welchen in idealer Weise die Liebe erfaßt, ist von „Eros" die Rede (252 B). — Hier meint nun Barwick (a. a. O. S. 4 f.), das drücke gar nicht Platos wahre Meinung aus, es sei ‚per iocum lusumque' gesagt; Platos wahre Ansicht im Phädrus sei, es gebe zwei Arten von Eros. Dabei stützte er sich auf 262 D: *ἐρρήθην τῷ λόγῳ* (= duo Socraticae) *ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας*. Damit soll bewiesen sein, daß der Wissende, nämlich Sokrates, in beiden Reden nur gescherzt habe und daß seine wahre Meinung sei, es gebe zwei Eros'. Einen weiteren Beweis für seine Ansicht findet Barwick in der Gegenüberstellung der schlechten und der viergeteilten göttlichen Mania (265 A f.). Eros sei gleich *μανία* (Stema, S. 5), die schlechte Mania sei der schlechte Eros, der in der ersten Rede behandelt wird, die göttliche Mania sei der gute Eros der zweiten Rede Diese Einteilung ist deshalb unrichtig, weil in der zweiten Rede nicht nur die zweite Art der Mania behandelt wird, sondern weil zwischen beiden Arten ausdrücklich innerhalb der zweiten Rede unterschieden wird (244 A), wo es heißt: die erste Rede, die den Eros als ein Übel bezeichnet, weil er eine Mania ist, war falsch, denn es gibt auch eine andere, göttliche Mania und diese ist der Eros. Also stehen die beiden Reden nicht sich ergänzend nebeneinander, sondern die zweite widerlegt die erste. Damit ergibt sich aber als der „Wissende", von dem 262 D die Rede war, der Sokrates der 2. Rede, der eben deshalb, weil er in der zweiten Rede beide Maniai bespricht, sich als ein Wissender ausweist.

ihnen Kunde gibt von jener immer seienden Wesenheit, die nicht schwankt durch Werden und Vergehen . . . und zwar nach ihr in ihrem ganzen Umfange und weder auf einen geringeren noch bedeutenderen, noch mehr oder weniger geehrten Teil freiwillig verzichten, wie vorher über die Ehrgeizigen und Verliebten dargelegt. . . . Dazu muß notwendig in seinem Wesen sein (*ἐν τῇ φύσει*) Wahrhaftigkeit, denn durchaus notwendig ist es, daß der von Natur liebend sich Verhaltende (*τὸν ἐρωτικῶς του φύσει ἔχοντα*) all das Verwandte und Angehörige des geliebten Gegenstandes gern hat. . . . Da man nun nichts der Weisheit näher Angehöriges finden kann als die Wahrheit, . . . muß der wahrhaft Wißbegierige gleich von Jugend an nach der ganzen Wahrheit möglichst kräftig verlangen. Ein solcher wird auch, da die brennende Teilnahme für etwas Gleichgültigkeit gegen das anders Geartete bedingt, den sinnlichen Freuden abhold sein, alle Kleinlichkeit verschmähen, wird den Tod nicht fürchten, er ist gerecht, besonnen und fähig, die Erkenntnis leicht und fest in sich aufzunehmen. — Das hier Ausgeführte wird 490 A zusammengefaßt: „Das Wesen der wahrhaft Wißbegierigen ist, nach dem Seienden zu ringen und nicht zu bleiben bei den vielen Einzeldingen, die vermeintlich „sind", sondern fortzuschreiten, nicht stumpf zu werden, noch abzustehen vom Liebesdrang, bis er mit demjenigen Teil seiner Seele, dem so etwas zu erfassen zukommt, das Wesen eines jeglichen an sich, wie es beschaffen ist, erfaßt. Es kommt dies aber dem Gleichgearteten zu. Mit diesem nähert er sich, mischt sich mit dem wahrhaft Seienden, erzeugt Einsicht und Wahrheit, erkennt, lebt wahrhaftig und gedeiht, und läßt so vom Geburtsweh ab, vorher aber nicht."

Daß hier von göttlichem Einfluß nicht die Rede ist, darf uns nicht beirren. Wie Michelangelo denselben Strich nie zweimal zog, so wiederholt auch Plato sich nicht: die Ausdrucksweise weist deutlich genug auf das Symposion und die dort entwickelten Anschauungen. Welch Unterschied zum Phädrus: Dort ständiges Bemühen, die erotischen Erscheinungen aus übersinnlichen Quellen abzuleiten, hier einfaches Hinstellen der erotischen Physis. Daß diese *φύσις* ein Göttliches sei, daß in ihr und ihrer Anlage sich gerade dieser *μέγας δαίμων* offenbare, hatte ja inzwischen das Symposion erwiesen. Die Anschauungen des Phädrus sind abgeklärt zu einer Betrachtungsweise, die in den Tiefen der menschlichen Natur selbst das Geheimnis der genialen Anlage findet.

Daß diese Anlage auch jetzt noch religiös aufgefaßt wird, zeigt sich im folgenden z. B. 497 B, C: Es wird davon gesprochen, wie diese geniale Natur gerade am allerleichtesten und schlimmsten verdorben werden muß, während man von einer kleinlichen Natur (*σμικρὰ φύσις*) Großes weder im Guten noch im Schlimmen erwarten kann. Wie das in fremdartigen Boden geworfene Samenkorn paßt sie sich der schlechtesten Umgebung an. „Wenn sie aber die beste Verfassung bekommen wird, wie auch sie das beste ist, dann wird sie offenbaren, daß sie in Wahrheit göttlich war das andere aber menschlich."

Register.

1. Namenregister.

v. Arnim 13, 46, 94.

Barwick 93, 94, 104 Anm.
Bonitz 18.
Bruns 95.

Gomperz, H. 31.
Gomperz, Th. 13 Anm., 16 Anm., 26, 46, 67, 67 Anm., 68 Anm,

Hegel 68, 69.
Hermann 31 Anm.
Hirzel 16 Anm.

Immisch 80.

Kühner 9 Anm.

Leißner 14 Anm., 73 Anm.
Lienhard 84.

Müller, H. 34, 36 Anm., 39 Anm., 91.

Natorp 23, 30, 32, 33, 34.

Pfleiderer 32, 47, 70.
Pohlenz 5, 24, 25, 26, 28, 70, 71, 72, 76 Anm., 78, 80, 84, 87 Anm., 88, 89 Anm., 93, 98, 99, 102.
Passow 34.

Räder 20 Anm., 39 Anm., 46, 53, 80, 92, 97.
Ritter, C. 8, 14 Anm., 17 Anm., 18, 30, 31 Anm., 33, 48, 59, 80.
Rohde 13 Anm., 16 Anm., 18 Anm., 26, 67, 68. 77.

Schleiermacher 68.
Schmid 80.
Schneider 14 Anm., 28, 47, 49.
Schopenhauer 5, 100.
Spinoza 68.
v. Stein 16, 52.
Stenzel 15 Anm., 19, 20, 23, 39 Anm.
Stumpf 34.
Susemihl 18, 20.

Windelband 14 Anm.

Zeller 21, 23, 27, 28, 33, 34, 45, 46, 47, 54, 55, 61, 66, 69, 70, 77, 78, 81, 84, 89, 91.

2. Sachliches Register.

Agathon 98, 103.
Äschines Socraticus 70, 78, 89 Anm.
αἰτία ihr Wesen (Phädon): 25. — Verhältnis zu *πέρας*, *ἄπειρον* und *μικτόν* (Philebus); 29—30. — *αἰτιωτάτη*: 43, 84. *αἰτίας λογισμός* 86, 92.
Alkibiades 89, 102.
Alkmaion 15.
Anaxagoras 25, 26, 28, 48.
Anlage 42, 79, 101, 105. vgl. *φύσις*.
Antiphon 68.
Anytos 88, 89 Anm. 1.
Aphrodite 73, 93.
Aristodemos 103.
Aristophanes 97, 103.
Aristoteles 15, 28, 78.
ἀρχή (= Prinzip) 8 Anm. 1.
Atheismus 6.

Bakchen 71, 73—75, (*βαχχεύειν*) 95.
Begeisterungsmantik 68, s. Enthusiasmus.
Beseeltheit 13, 13 Anm. 1, — B. der Sonne 17—18. — der Natur 48—49, 53, 99.

besessen (s. *κατοχωχή*) 74, 81, 82, 102.
Bewegungsarten 6—10, 8 Anm., Bewegung = Leben? 20.
Bewußtsein. B. der Denknotwendigkeit macht die *δόξα* zur *ἐπιστήμη* 37 — Präzisierung des Begriffes vom B. 92 — das B. und die Lust 102—103 — Fehlen des B. 68, 74, 78, 82, 88, 89 (s. „unbewußt") — bewußte Natur (s. *ἔμφρων φύσις*) 26, 30, 39, 40, 62 — B.sinhalt 85 — b. Können (s. *τέχνη*) 85.

Dämon s. Übersicht I, 2 — *δαίμων* = „Geist" (s. d.) 49—55 — *δ.* und *θεός* 53—54, 60, 93 — Der Eros ein D. 64, 105 — 13 Anm., 67.
δαιμόνιος = „geistig" (Gegensatz „stofflich" vgl. S. 83) — *δαιμονία ἰσχύς* 27, 28, 94, 104. = „überirdisch" 83. = „wunderbar" 76. = „genial" 96, 103.
Daimonion („Geisterruf") 66, 69—70.
Delphi 66, 68, 70.
Demiurg s. „Weltbildner".
Demokrit 95.
Denknotwendigkeit 14 Anm., 37, 85.
Dichter 73, 74, 82, 87, 94, 100, 102.
Dionysos 67, 68, 73, 94.
Diotima 64, 65, 98, 100.
Dodona 68.
Dogma 35, 36 Anm. 1.
δόξα s. Übersicht I, 2 — Etymologie und Bedeutung 35—37. — *ἀληθὴς δ.* und *ἐπιστήμη* 85. — 33, 34, 36 Anm., 61, 67, 84, 92, 94, 101.

Eigenbewegung 8—24. — nicht ableitbar 9—11. — fordert Bestimmung geistiger Art: 12—16. — Eig. und stete Bewegtheit 19—21. — fehlt im Phädon 23—24. — 39, 63, 77.
εἰκώς = „einleuchtend", s. „Wahrscheinlichkeit"! — 32, 34—35, 37, 52.
Eingebung 69, 75, 84, 89, 91.
Ekstase 67—69, 72, 77.
Enthusiasmus (*ἔνθεος, ἐνθουσιάζειν*) 61, 68—74, **77**, 94, 95, 97.
Epimenides 77.
ἐπίπνους 74, 75, 83, 91, 94.
ἐπιστήμη 36, 37, 78, 85, 88.
Eros 1. Abstraktum = „Liebesdrang" 5, 62, 63, 66, 74, 95, 99, 102—105. — 2 Arten 76. 104 Anm. — *παιδικὸς ἔ.* 96—97.
Eros 2. Gott oder Geist 53—54, 64, 73—74, 94—97.— Grundgesetz des Lebens 98—100.— philosophisch. E. 74; II, 4: 79—106.
Eryximachos 97, 99, 100, 103.
evolutionistisch 101.

Geist 1. als Ggs. des Stofflichen = *νοῦς* 25, 26, 27, 28, 30, 40.
Geist 2. als übersinnliches Wesen = *δαίμων* (s. d.) 13 Anm., 52, 54—55, 58, 61—62, 64, 65, 66, 69, 74, 75, 93, 95.— Schutzgeist 54, 55, 61.— Geisterruf s. „Daimonion".
Geistige, das — im Verhältnis zum Stofflichen 6—19, 24, 25, 29, 37, 38, 40. — d. G. als Subjekt 10 Anm., 13—17, 13 Anm., 46, 49, 59. — Erklärungsprinzip des g. Lebens 60. 65, — d. G. als Ursache (vgl. „Kausalität"!) 5, 10 Anm., 14, 17, 19, 23, **24—62** (II, 2), 65, 97, 101.
Genie s. Übersicht II! — 62, 72, 98, 101, 103, 105. — = dem Unberechenbaren (s. d.) **77**. — in der Kunst 78, 79, 81, 82, 84. — b. d. Staatsmännern 89,90, 91.
Gestirne 20, 23, 29, 49.
Gestirngötter s. Übersicht I, 2 — S. 23.
Gewißheit 28, 34, 52, 65, 67, 84, 85, 91, 92.
Glauben 80.
Gott 1. allgemein als Gottheit 28, 30. — G. als Person 38—49. — der Begriff *θεός* (Gott und Geist) 54, 75, 93. — 58, 59, 60, 69, 74.
Gott 2. als Einzelgottheit (s. Übersicht I, 2) — Platos Stellung zur herkömmlichen Götterlehre 34, 49—62. — falsche Lehren über die G. 6. — Beweis für ihr Dasein 18, 45, 45—49. — G. als unsterbliche Lebewesen (s. d.) 21—23. — vollkommen 76. — Verkehr zwischen Menschen und G. 64—65, 82, 84. — göttl. Wesen (*δαίμονες*) 49, 52, 53.
gottähnlich 54, 93, 94.
Götterliebling 54, 57.
Götterkinder 50, 55, 57, 93.
göttlich (s. *εἶος*) Begriff 76—77. — = übersinnlich beeinflußt 31, 68, 74, 76—77, 97, 98, 100. 101, 102, 105. — = vollkommen 73, 76—77, 76 Anm., 81, 84, 99, 100. — das „G." als medizin. Begriff 67 Anm. 1. — g. Fügung (vgl. *μοῖρα*) 70, 72, 90, 91.

Heroen 55, 57, 58, 93.
Hippokrates (Progn.) 68.
Homer 60, 79, 80, 81.

Idee 14, 23, 28, 34, 94. — I. des Lebens und Eigenbewegung 23. — I. d. Bettes 58. — I. des Guten 38, . . . und Gottheit 31 Anm., 45—48, 45 Anm. — I. d. Schönheit 95, 102. — Ideenreich 96.
Ideenlehre 66, 96. — Zellersche Auffassung 23—24, 27—28, . . . und die Gottheit 46—47.
Instinkt s. Übersicht II, 5. — = unbewußt zweckmäßige Handlung 62—64, 64—68, 69, 71, 72, 78, 90, 92, 97—99.
Ironie 50, 68, 76 Anm, 84, 89.

Kathartik 66, 73.
κατοκωχή 73, 82, κατέχεσθαι 74.
Kausalität an sich 29, 31. — 2 Arten von K. 24, 37—45. — materiell-mechanische K. 11, 37, 42, 92. — K. des Geistigen s. Übersicht I, 2 S. 24—62, ferner das G. das Ursprüngliche 6—8, 10 Anm., 12—15. — g. K. als Grundsatz der Naturerklärung 65, 84, 97. — g. K. und Lebensbegriff 12 f., 13 Anm., 99, 101. — als Erklärung des Instinkts 65. — göttl. K. s. Übersicht II, 1—4, S. 62—106; ferner g. K. in der Weltordnung 17, 18, 29—32, 42—45, 48, 55—57. — g. K. kein Pantheismus 17, 49. — g. K. als Erklärung des Unberechenbaren 57—58. — g. K. im menschl. Leben 58—62.
Korybantiasmus 67, 71, 74, 103.
Kunst, d. göttl. Einwirkung s. Übersicht **II, 2,** S, **79—85,** außerdem 74, 76, 78, 89, 91, 94. — bewußte Kunst 84—85, vgl. „τέχνη".

Leben, Begriff s. Übersicht I, 1. S. 5—24. — Begriff d. L. und Eigenbewegung (s. d.) 10—16, 13 Anm., 18—20, 63. — nicht von den Gestirnen abgeleitet 20—23. — Idee des L. 23—24. — Lebensprinzip 100—101. — Lebewesen 18, 19. — die Gestirne als Lebewesen 29, die Welt als L. 32, 49. — unsterbliche Lebewesen 21—23, 43. — Leitung der L. durch die Götter 58—59. — Instinkt der L. 62—63.
Lykurg 102.

Musen, als Kunstgöttinnen 73, 74, 77, 79, 85, 91, 94. — Erweiterung der Bedeutung 82—84. — Einfluß aufs Gespräch 60—62, 75.
μανία, 2 Arten von μ. 73, 73 Anm. — θεία μ. 69, 72, 80, 97, 98. — 71, 75 (Stellenangabe), 94, 95,101.
Marsyas 102.
μοῖρα, θεία **77—78,** 79, 87, 88, 89, 89 Anm.
Mantik, s. Übersicht II, 1 (S. 66—72, 73—79), 94, 96, 98.
Materialismus, Kennzeichnung 6—7, 16, 18, 26, 31, 38, 51, 95, 101.
materiell 15, 22, 27, 37, 38, 39, 41, 52.
Mathematik 24, 28, 36, 37, 84, 86, 92.
mechanisch, — m. Betrachtungsweise 6 f., 11, 17, 25, 26, 41, 43, 48, 60, m. Ursache 17, 17 Anm. 38, 42, 48, 101.
Meinung, vgl. δόξα 35, 36, 36 Anm., 38, 49, 65, 73, 76, 84, 85, 86, 91, 99. — „wahre M." 85, 90, 91.
Mephisto 81.
Metaphysik 47, 54, 94, 96, 98, 104.
μεθύειν 75.
Metrodor 80.
Michelangelo 105.
Mitursache 26, 38, 39, 39 Anm. 43.
Mythus. s. Übersicht I, 2, S. 32—35. — Wissen, δόξα und Mythus 64, 65, 66. — Stellung Platos zum überlieferten M. 51, 51 Anm., 52, 53, 61. — 21, 37, 44, 50, 58. 87 Anm. (Mythus im Protagoras), 91, 96, 97. — μῦθος 34, 35, 56.
mystisch 21, 66.

Natur 1. als Inbegriff des Geschehens 6, 41, 41 Anm., 52, 59, 61, 62, 84. — Naturbesitz 87 Anm. 2. — Naturgabe 101. — bewußte Natur (vgl. ἔμζρων φύσις) 39, 62. — Naturwissenschaft 41 Anm., 42, 97, 99.
Natur 2. als Anlage 78. — göttliche N. (vgl. θεία φύσις) 90; sterbliche N. 63.
Naturerklärung, Platos N., s. Übersicht I, 2. — mechanische 11, 41 Anm. — teleologische 26—27, 39—40, 59, 65.
Naturgesetz 12, 41, 42, 65, 68 Anm.
Naturnotwendigkeit 6, 7, 12, 40, 62. — ihre Negierung 12—16, 24, 39, 63, 77, 99.

Orakel 51 Anm. 2, 66, 69, 70, 72, 73, 75, 82, 83, 91. — Orakelsänger 68, 71, 74, 76, 79, 82, 85, 87.
Organismus 14 Anm.
orphisch 68.

Palinodie 72.
Pan 62.
Pantheismus 17, 49.
παρακινῶν 73, 75.
παράνοια 75, 76.
Pausanias 93, 103.
Peirithous 57.
Personifikation 32, 38.
Phaidros 103.
Philosophie als göttl. Wirksamkeit (s. Übersicht II, 4 S. 92—106, 71, 73, 74, 79, 91. Die Musen Göttinnen der Ph. 83—84. — philos. Anlage 92, 98, 101—106,
φύσις = Natur 33, 37. — = Wesensgrund 7. — = Naturtrieb 71, Naturanlage 101. ἔμφρων φ. 39, 55, 62, 65. — θεία φ. 78, 79, 90. — ἀνητὴ φ. 100. — φιλόσοφος φ. 92, 104, 105. — σμικρὰ φ. 81, 106.
Poseidon 57.
Prometheus 50, 87 Anm.
Protagoras 87 Anm.
ψυχή, zweifache Bedeutung? 13, 13 Anm., 18. — Die ἀρχή Ges. 894 A nicht = ψ. 8 Anm. 1.

Pteros 95.
Pythia 54, pythisch 82.

Religion, Platos Stellung zur überlieferten R. 29, 50—53, 56, 61. — religiöse Überzeugung 35. — r. Wahnsinn 67.
Rhadamanthys 50, 51.
Rhapsoden 74, 80, 82.

Seele, s. Übersicht I, 1 S. **5—24**. Der Seelenbegriff widerspricht natürlicher Ableitung 7—16. — Seele im Weltall 16—18, 49, 53. — Seelen der Gestirne 16—18, 29. — Alles Geistige erfordert Seele (= Geistiges als Subjekt) 13, 13 Anm. 1, 39, 44—45. — Seele der Pflanze 99. — Seelenteil 55, 95.
Seherkunst u. ähnl., s. „Orakel".
Selbstbewegung, s. „Eigenbewegung".
Sibyllen 69.
Sokrates 25—28, 36 Anm., 47, 51, 60, 62, 64, 69, 70, 72, 75, 80, 81, 89 Anm., 96, 98, 100, 102, 104 Anm.
Sokratiker 88.
Solon 102.
Sprachstatistik 80.
Staatsmänner, s. Übersicht II, 3 (S. 85—91). — Leistungen der großen St. unbewußt, durch göttl. Einfluß 71, 74, 76, 78, 85—87. — dieser Einfluß bedeutet ihre Genialität 88—91.
Sterblichkeit 49, 63, 99.
Stesimbrotos 80.
Subjekt. — als notwendige Bedingung alles Geistigen 13, 13 Anm., 17, 26—27, **30 Anm. 1**, 45—47, 49. — 35, 55, 63.

τέχνη = bewußte Ursächlichkeit 6—7, 79, 85, 92. — technisch bewußte 81. — Technik 87 Anm.
Teleologie, s. Übersicht I, S. 5. — teleologische Welterklärung gefordert im Phädon 26—27. — in Ges., Phil., Polit., Soph. 28—32. — wird geboten im Timäus 38, 41, 44. — Zusammenfassung 46, 65. — tel. Weltanschauung und Überlieferung 51 Anm. 2, 52.
Telestik, s. Übersicht II, 1. 67, 69, 72, 74, 78, 94—95, 96, 98.
Terpiades 79.
θεῖος (vgl. „göttlich"). — Bestimmung des Begriffs 76, 76 Anm. — gebraucht vom übersinnlichen Einfluß 69, 72, 77, 78, 89. — von besonderer Vollkommenheit 76. — auf beide Bedeutungen anspielend 75, 101. — = gottähnlich 89, 89 Anm. 1. — *θεία μοῖρα* 77—79. — *θεία τύχη* 78. — *θεία φύσις* 78, 79. — *θεία μανία* 80, 97.
Theismus 45, 47.
Themistokles 88.
Theuth 55.
Tradition s. „Überlieferung".
Tugend, gewöhnliche 85—87, 90. — echte T. 85. — unbewußte 91, 102.
Tyrtaios 77.

Überlieferung 36 Anm., 50, 51, 51 Anm. 2, 52, 56, 57.
übersinnlich — ü. Einwirkung 72, 76, 82, 87, 101—102, 105. — als Erklärung des Unberechenbaren **77—79**. — seine Darstellung durch den Mythus 52, 66. — ü. Wesen = *δαίμων* oder *θεός* 54, 64, 69, 75.
Unberechenbare, das (vgl. „übersinnlich") 77—79, 83, 86.
unbewußt. — s. Übersicht II, **1—4**, S. **62—102**. — Instinkt und das U. S. 5, 62, 103. — beim Seher 69, Künstler 79, Philosophen 71, 92, 103. — durch göttl. Einwirkung erklärt 72—75. — unvollkommen erklärt im Phädrus, erklärt im Symposion 97. — Erklärung durch die Musen 83—84. — Staatskunst ohne Bewußtsein als Genialität 86—91.
Unsterblichkeit 22, 23, 63, 64.
Untergötter 42.

Wahn — *δόξα* = Wahn 35—37. — Wahnsinn s. *μανία*.
Wahrscheinlichkeit (s. „*εἰκώς*"). — von allem Werden nur W., keine Gewißheit möglich 33—35, 37, 41—42, 52—53, 84. — Die Göttermythen ohne W. 50, deshalb nicht Thema des Timäus 52—53.
Welt. — Das Weltall beseelt 16—17, 20, 30, 32—33, 44, 45, 49 (Weltseele).
Weltbildner (Weltschöpfer) 23, 42: 38—39, 49, — persönlich? 32, 43—45. — Beziehung zur Ideenlehre 45—48.
Welterklärung, Abweisung der mechanischen 25—28. — im Phädon keine W. 28. — Forderung teleologischer 28—32, 66. — im Timäus 32—34, 44. — rationale Welterklärung 51.
Weltanschauung 48, 51 Anm. 2, 66.
Weltentstehung 32, 34, 38, 42.
Werden. — Bedeutung des Werdens 7—8, 3 Anm. — Gegensatz z. d. Ideen 105. — das W. Inbegriff alles Empirischen 6, 20, 25, 41—42, 49, 65, 66, 84, 101. — W. des Weltalls 33, 34. — W. übersinnlicher Wesen 61, 62.
Wissen. — Verhältnis zur *δόξα* 36, 85—86. — W., *δόξα* und Mythus 64, 66. — Kein W. vom Werden (s. d.) 33—34, 49, 73, 84, 101. — Trachten nach W. 39, 91—93. — das W. wechselt 99.

Xenophanes 49, 78.

Zeus 43, 30 Anm., 50, 55, 57, 95.
ζῷον als Widerlegung des Materialismus 18. — = Verbindung von Seele und Körper 20. — Gegensatz zum Göttlichen 100. — ἀθάνατον ζ. 21—23. — Organisation des ζ. 55, 58—59.
Zufall. — S. 6 f., 30, 40, 77, 87.
Zweckmäßigkeit, unbewußte s. Übersicht II, 1 S. 62—79. — S. 5, 12, 14 Anm., 26,

3. Stellenverzeichnis.

Apologie 21 S. 90. — 22 B S. 79. — 22 C S. 68, S. 71, S. 74, S. 90. — 27 CD S. 51. — 31 A S. 58.

Charmides 173 C S. 66.

Euthydem 272 E S. 61, S. 70. — 275 D S. 60, S. 83. — 287 D S. 30 Anm. 1.

Gesetze, s. Übersicht I, 1 (S. 6—18), I, 2 (S. 28). — 624 S. 50, S. 58. — 629 B S. 77. — 634 A S. 58, S. 66. — 642 C S, 77. — 644 C S. 59, 644 D S. 35, S. 75; 644 DE S. 58, S. 65. — 645 B S. 51. — 662 C S. 51. — 664 D S. 51, S. 57. — 672 BC S. 57. — 672 D S. 75. — 682 A S. 57. — 686 A S. 66. — 709 A f. S. 58. — 710 C, 711 D S. 91. — 711 D S. 90. — 712 A S. 51. — 713 D S. 55, S. 93. — 713 AB S. 58. — 717 B S. 55, S. 93. — 719 C S. 75, S. 79, S. 82. — 730 A S. 54. — 738 B S. 93; 738 C S. 66; 738 D S. 55. — 750 E S. 75. — 759 C S. 78. — 771 C, 773 B S. 34. — 798 B S. 90. — — 799 A S. 93. — 801 E S. 93. — 803 B S. 59. — 804 A S. 60, S. 54. — 811 C S. 75. — 815 D S. 93. — 817 A S. 77, S. 82. — 828 A S. 66. — 838 B S. 87. — 853 C S. 51, S. 58, S. 93. — 863 C S. 36 Anm. — 871 C S. 66. — 872 D S. 51. 886 S. 6. — 889 ff. S. 45. — 889 B S. 6; 889 BC S. 7. — 891 CDE S. 7; 891 D S. 38. — 892 AB S. 13. — 892 B S. 7. — 894 A S. 8 Anm.; 894 B S. 8; 894 E S. 9. — 895 S. 9; 895 AB S. 20; 895 C S. 10, S. 13, S. 19. — 896 A S. 14, S. 15; 896 B S. 39 Anm., S. 8 Anm. — 896 C S. 15, 896 E S. 29. — 897 B S. 17; 897 E S. 29. — 898 B S. 18; 898 CD S. 29, S. 17, S. 21. — 898 D—899 D S. 48; 899 A S. 29; 899 B S. 18, S. 29, S. 48. — 910 A-E S. 66. — 914 A S. 66. — 933 A S. 66. — 941 B S. 56. — 948 B S. 51.

Gorgias — 456 A S. 75. — 517 A S. 88. — 517 B—519 D S. 88. — 521 D S. 88.

Kratylos — 391 A f. S. 58. — 396 CDE S. 69, S. 75, S. 77, S. 83. — 397 C S. 50, S. 58. — 399 A S. 75. — 400 D S. 56. — 407 D, 409 D S. 83. — 426 D S. 83. — 428 C S. 69, S. 75; 428 D S. 83. — 432 BC S. 58. — 438 C S. 50, S. 58.
Kritias 109 B S. 17 Anm.

Ion, s. Übersicht II, 2 (S. 79—85). — 530 AD S. 80. — 531 B S. 66. — 532 BCD S. 81; 532 B S. 82. — 533 C S. 82; 533 D ff. S. 74; 533 E S. 77. — 534 A S. 67. — 534 ABCD S. 75; 534 B S. 83; 534 E S. 76. — 534 D S. 82. — 535 A S. 81; 535 B S. 80; 535 C S. 77, S. 82; 535 D S. 82; 535 BD S. 75. — 536 BD S. 81. — 537 C S. 58. — 538 E S. 67. — 542 S. 76.

Lysis, 204 B S. 61. — 222 C S. 75.

Menon, 85 B S. 36. — 94 E S. 89. — 97, 98 S. 85. — 98 A S. 86; 98 B S. 38. — 99 A S. 85; 99 C S. 67, S. 68, S. 71, S. 74, S. 76. — 99 CE S. 75. — 99 D S. 75, S. 79. — 99 DE S. 89.

Parmenides 130 E S. 36 Anm. 1,
Phädon, s. Übersicht I, 2 (S. 25—28). — S. 13 Anm. 1. — 58 E S. 61, S. 70. — 60 E S. 61. — 69 B S. 87. — 82 AB S. 87. — 96 A—97 B, 97 B—99 D S. 27. — 99 A S. 47; 99 B S. 38; 99 C S. 54; 99 E f. S. 28. — 100 C S. 27. — 103 CD S. 23. — 104 D—105 S. 24. — 105 B S. 23. — 107 D S. 55, S. 61. — 108 B S. 55.
Phädrus, s. Übersicht I, 1 (S. 19—23), II, 4 (S. 93—97). — 229 C S. 51. — 230 A S. 51. — 234 D S. 75, S. 76. — 237 A S. 60. — 240 AB S. 57. — 241 E

S. 61. — 242 DE S. 53. — 242 E S. 93, S. 94. — 244 A S. 67, S. 72, S. 79, S. 104; 244 B S. 68, S. 71, S. 79; 244 C S. 75; 244—245 S. 94. — 245 A S. 75, S. 84, S. 85; 245 C S. 15, S. 18, S. 19; 245 E S. 24. — 245 C—249 S. 94. — 246 A S. 18, S. 58. — 246 B S. 21, S. 22, S. 53; 246 CD S. 21, S. 22; 246 C S. 20, S. 23, S. 49; 246 E S. 53. — 249 A S. 94, 249 D S. 73, S. 75, S. 94. — 250 A S. 75. — 252 B S. 104; 252 C S. 95. — 253 ACE, 255 BE, 257 A S. 95—256 B S. 97. — 259 A S. 62, 259 AD S. 83. — 262 D S. 62, S. 104. — 265 A S. 104, 265 AB S. 73, 265 B S. 67, S. 71, S. 75, S. 94; 265 BC S. 96, — 266 A S. 75, S. 76. — 274 C S. 50, S. 55. — 276 BC S. 48.

Philebus, 12C S. 50, S. 56. — 16 C S. 50. — 18 B S, 55, S. 76; 18 C S. 50. — 20 B S. 60. — 25 B S. 60. — 26 BDE, 27 B S. 29. — 28 ACDE S. 30; 28 C S. 45, S. 50; 28 DE S. 51 Anm. 1. — 30 B f. S. 23. — 30 CD S. 30. — 30 C S. 13, S. 45. — 30 D S. 56. — 31 D S. 104. — 42 C S. 104. — 55 D—56 D S. 92. — 59 AB S. 33. — 62 C S. 60. — 65 C S. 103. — 66 D S. 60.

Politeia. s. Übersicht II, 4 (S.104—106). — 331 E S. 77. — 353 D S. 19. — 366 C S. 78, S. 90. — 377 A S. 34; 377 B ff. S. 56. — 391 C S. 57. — 392 A S. 55. — 402 A S. 86. — 427 B S. 67. — 432 C, 453 D S. 60. — 466 B S. 36. — 469 A S. 77, S. 55. — 476 C S. 86. — 485 B ff. S. 104. — 490 A S. 105. — 492 AE S. 77. — 493 A S. 35, S. 36 Anm. — 496 C S. 70. — 497 BC S. 106. — 499 B S. 91; 499 C S. 75. — 503 A S. 35; 506 C S. 86. — 507 C S. 45. — 508 ff. S. 47. — 508, 509 B S. 45. — 516 C, 517 C S. 45. — 520 C S. 86. — 522 A S. 86. — 531 C S. 76. — 533 C S. 86. — 534 CD S. 86. — 538 C S. 87. — 540 B S. 54, S. 77; 540 C S. 67. — 549 B S. 83. — 573 BD S. 103. — 574 D S. 87, S. 36 Anm. — 574 E S. 103. — 575 A S. 103. — 578 E. S. 58. — 578 A S. 103. — 590 A S. 103. — 597 B S. 58. — 617 E S. 55. — 619 A S. 36 Anm. — 620 D S. 55. — 620 E S. 61.

Politicus, 269 AC S. 32. — 271 D S. 53, S. 93; 271 D ff. S. 58. — 272 E S. 53. — 277 D S. 33. — 309 C S. 76, S. 91.

Protagoras, 310 C S. 87 Anm. 2. — 321 CD S. 87 Anm. 2, — 322 A S. 58. — 322 C, 323 AC, 327 C S. 87 Anm. 2.

Sophist 216 B S. 76. — 228 B S. 36 Anm. — 233 B S. 36 Anm. — 246 A S. 18. — 249 A S. 19. — 265 B S. 31. — 265 C S. 31, S. 38, S. 48. — 265 CD S. 45. — 265 D S. 38. — 266 B S. 32.

Symposion, s. Übersicht II, 1 (S. 62—64), II, 4 (S. 97—103). — 179 A S. 77. — 180 B S. 97. — 181 C S. 75. — 201 BC, 202 A S. 98. — 202 BE S. 53. — 202 E—203 A S. 74—75. — 206 S. 64, S. 98, S, 100. — 207 S. 62, S. 63, S. 98, S. 100. — 208—212 S. 100. — 209 AB S. 101; 209 DE S. 87 Anm., 102. — 210 A S. 102. — 211 D, 212 BC S. 102. — 215 CD S. 102; 215 DE S. 71, S. 74; 215 E S. 67, S. 103. — 218 B S. 74—75. — 223 D S. 84. — 263 D S. 77.

Theätet 198 E S. 35. — 202 D S. 8 Anm. 1.

Timäus, s. Übersicht II, 2 (32—56). — 21 A S. 58, 22 B S. 36 Anm., S. 50. — 23 D, 24 C S. 58. — 25 E S. 75. — 26 E S. 58. — 28 A S. 44. — 28 S. 33. — 29 A S. 35, S. 44. — 29 BC S. 33. — 29 C S. 34, S. 53, S. 65. — 29 D S. 32, S. 34, S. 35, S. 42 (DE). — 29 E S. 42, S. 44, S. 51. — 30 A S. 43, S. 44, S. 51 Anm. 2. — 30 B S. 34, S. 42. — 30 D S. 42. — 34 AB S. 42. — 36 E—37 A S. 49. — 37 C S. 30 Anm. 1. — 40 DE S. 32, S. 49, S. 52, S. 53, S. 55, S. 81. — 41 B, D S. 51; 41 BC S. 23; 41 A S. 32; 40 D—41, 41 B S. 49; 40 D—41 A S. 55. — 42 E S. 55 — 46 CD S. 38, S. 39, S. 44, S. 52; 46 E S. 39, S. 40. — 47 E S. 40, S. 44. — 48 D S. 34. — 49 B S. 34. — 52 D S. 41. — 53 B S. 41, S. 57, S. 104; 53 D S. 58. — 55 C S. 41; 55 D S. 34. — 56 C S. 41. — 59 C S. 34, S. 35, S. 41. — 68 D S. 34, S. 41; 68 E S. 42. — 69 A S. 42; 69 B S. 34; 69 C S. 55; 69 D S. 43; 69 E S. 52. — 71 AD S. 43, S. 59; 71 E S. 67, S. 69, S. 73 Anm., S. 75, S. 77. — 72 D S. 34; 72 E S. 43. — 74 ABE S. 43. — 75 ABCD S. 43. — 76 CD S. 43. — 77 B S. 99. — 78 B S. 43. — 79 AB S. 43. — 80 E S. 43. — 84 C S. 43. — 90 AC S. 54, S. 55. — 91 A S. 43, S, 65, S. 102.

Dr. Fritz Maennel, Buch- und Steindruckerei, Halle (Saale).

Lebenslauf.

Ich, Karl Eduard Ottomar Wichmann, evang. Bekenntnisses, wurde am 13. Mai 1890 zu Zerbst in Anhalt geboren und besuchte das dortige Francisceum, an dem mein Vater, Dr. phil. Johannes Wichmann, Oberlehrer war. Meine Mutter, Sophie Wichmann, ist eine geborene Müller. Später besuchte ich das Herzogl. Friedrichsgymnasium zu Dessau und bestand dort die Reifeprüfung Ostern 1909.

Ich studierte 3 Semester in Tübingen Philologie und Geschichte, dann in Bonn, wo ich nach einem Semester als ordentliches Mitglied in das philologische Seminar eintrat. Ihm gehörte ich 3 Semester an, das letzte als Senior, und verdanke ihm meine philologische Schulung. Am 23. November 1913 bestand ich das Staatsexamen in Bonn.

Im Winter 1913/14 studierte ich in Halle Naturwissenschaften und arbeitete im zoologischen Institut ganztägig. Aus dem Seminarjahr, das ich dann in Dessau unter Herrn Regierungsrat Dr. Rammelt antrat, wurde ich durch den Kriegsausbruch herausgerissen, trat freiwillig ein und nahm am Feldzug teil bis Januar 1915, wo ich vor Arras verwundet wurde. So trat ich wieder in den Schuldienst und bin seitdem am Herzogl. Friedrichsgymnasium in Dessau als wissenschaftlicher Hilfslehrer tätig.

Während meiner Studienzeit hörte ich bei folgenden Herren Professoren und Dozenten:

1. In Tübingen: Busch, Gundermann, Goetze, Noack, Herzog, Schmidt, Spitta, v. Meß.
2. In Bonn: Fr. Marx, Solmsen, Brinkmann, Loschcke, Funaioli, Wentscher, Nißen, Elter, Schulte, v. Bezold, Levison, Hashagen, Külpe, Wilcken, Herrmann, Study, Ludwig, Voigt.
2. In Halle: Gutzmer, Haecker, Brüel, Japha, Karsten.

Die erste Anregung zu der vorliegenden Arbeit habe ich durch Herrn Prof. O. Külpe empfangen. Bei der Anlage und Ausarbeitung stand mir Herr Professor P. Menzer zur Seite. Ihm vor allem sage ich auch an dieser Stelle Dank.